مُنتدى العلاقات العربيّة والدوليّة



التاريخ السرّي للديمُقراطية

إعداد

بنجامين عيسى خان

ستيفن ستوكويل

التاريخ السرّي للديمقراطية

يقدم هذا الكتاب رؤية أكثر ديمقراطية لتاريخ الديمقراطية، مؤكدا أن الوقت قد أزف لتحدي السردية الغربية السائدة عن ولادة الديمقراطية ونشأتها وتطورها، من أثينا وروما إلى وثيقة الـ"ماغنا كارتا" ونهوض البرلمان الإنكليزي وقيام الثورة الفرنسية وإعلان وثيقة الدستور الأميركي.

ليس ثمة صيغة نقية واحدة للديمقراطية، ولا عصرٌ ذهبيٌّ عاشته، ولا تاريخ قياسيٌّ لوجودها، يقول الكتاب؛ بل إن تاريخها المتشعب والمعقد والناقص يعترف بوجود احتمالات ولحظات ديمقراطية، يمكن العثور عليها في جميع المناطق، والثقافات، والحقب التاريخية، أسهمت جميعها في تطور الديمقراطية كما نعرفها، وكانت وما زالت جزءا من كفاح جميع شعوب العالم ضد الطغيان والقمع والاضطهاد، وجزءا من نضالها الجمعي لتطوير صيغ الحكم وممارساته.

تتمثل الحجة المركزية لهذا الكتاب في أن تاريخ الديمقراطية ينطوي على أكثر مما تعترف به الرواية الغربية الوجيزة عن شجرة أصولها، فثمة تاريخ "سري" كامل، بالغ الضخامة والتعقيد، وليس غريباً بما فيه الكفاية لضمه إلى السرد المعياري، يمتد من العالم القديم في بلاد ما بين النهرين، ووادي السند، والصين القديمة، والممالك الفينيقية، مرورا بآليات الشورى والإجماع في عملية صنع القرار السياسي الإسلامي، وفي الهيئات التشاورية والانتخابية والمنظومات التمثيلية التي ضمنت الانتقال السلمي للسلطة في العديد من الممالك والبلدان الإسلامية، وفي آيسلندا والبندقية في العصور الوسطى، وفي التجارب الديمقراطية للمجتمعات الأهلية بين قبائل الباغاندا في أوغندا، والميتيس في غرب كندا، وسكان أستراليا الأصليين، والسود في جنوب إفريقيا تحت الحكم الكولونيالي، وصولا إلى قصص ديمقراطية في العالم الثالث الحديث قُمعت تحت طبقات كثيفة من البطركية والتحيز والتمركز الغربي على الذات.

بعد تحدي التاريخ القياسي للديمقراطية، وكشف التواريخ السرية والسرديات البديلة، يطرح الكتاب مجموعة تساؤلات ونقاشات تطلق حوارا مثمرا يعمق الإحساس بالديمقراطية، ويعتز بامتلاكها وممارستها وإعادة ابتكارها.

السعر: ١٤ دولاراً

ISBN: 978-9927-103-25-4





هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231
الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org
العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر



التاريخ السرّي للديمقراطية



التاريخ السرّي للديمقراطية

إعداد

بنجامين عيسى خان

ستيفن ستوكويل

ترجمة

معين الإمام



The original title:

The Secret History of Democracy

عنوان الكتاب: التاريخ السرّي للديمقراطية.
إعداد: بنجامين عيسى خان – ستيفن ستوكويل.
ترجمة: معين الإمام.
٣٥٢ صفحة – ١٦,٥ × ٢٤ سم.
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: ٣٧٧/ ٢٠١٤.
الرقم الدولي (ردمك): ISBN: 978-9927-103-25-4

الطبعة الأولى ٢٠١٥.

المحتويات

كلمة شكر

يُعد هذا الكتاب ثمرة من ثمار أحاديثنا وحواراتنا المطوّلة حول طبيعة الديمقراطية وأصولها. استمدت المحاورات إلهامها من مجموعة واسعة ومتنوعة من الحوادث العالمية التي وقعت مؤخرًا. أما الاستقصاءات اللاحقة فقد قادتنا إلى أعمال عدة باحثين يتبنون توجهات فكرية مشابهة، ويشاركوننا اهتمامنا بتاريخ الديمقراطية وحماستنا له. ولحسن الحظ، تمكّنا من جمع أعمال كثير منهم هنا، وندين بالفضل إلى كل واحد من الكتّاب المشاركين على ما بذلوه من جهد بحثي دؤوب لاستكمال مقالاتهم المهمة ضمن المواعيد المحددة. نشعر بأن الحظ السعيد وقف إلى جانبنا حين عملنا، ونحن نعد الكتاب، مع مثل هذه المجموعة المتنوعة والمتفانية من المشاركين، ونشكرهم جزيل الشكر على مدخلاتهم ونصائحهم. يجب أن نذكر على وجه الخصوص ستيفن موهلبرغر وفيليبي بين على المساعدة المقدمة لمناقشاتنا المبكرة وأفكارنا الأولى عن هذا المشروع، وجون كين على دعمه المتواصل وتشجيعه المستمر، ولولاهم لما قُيّض لهذا المشروع أن ينجز.

ندين بالفضل أيضًا إلى المواهب الاستثنائية الأكاديمية والتحريرية والإدارية التي ميّزت مساعدتنا البحثية آن ريتشارد. ونقدم شكرنا الخاص إلى الموظفين العاملين مع الناشر بالغريف مكميلان، ولاسيما أليسون هاوسون على دعمها في البداية، وإلى أمبر ستون-غاليلي على عملها التحريري، وإلى ليز بلاكمور على مساعدتها الإدارية.

في جامعة غريفيث، نريد أن نتوجه بالشكر على وجه الخصوص إلى كاي فيريس، العميد السابق لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، على دعمها وعلى المصادر التي أتاحتها لاستكمال المشروع. نود أن نشكر أيضًا زملاءنا وأصدقاءنا في جامعة غريفيث، ولاسيما في كلية العلوم الإنسانية، ووحدة الأبحاث الإسلامية في غريفيث، والمركز الأساسي للأخلاق والقانون والعدالة والحكم، ومركز غريفيث للبحوث الثقافية، الذين وفّروا جميعًا البيئة الضرورية المتحدية والراعية لاستكمال مشروع كهذا. يرغب بنجامين أيضًا في توجيه الشكر إلى جامعة لاتروب، وإلى زملائه في مركز الحوار.

على الصعيد الشخصي، يريد بنجامين أن يشكر أسرته وأصدقاءه على كلمات التشجيع والحب التي كان بحاجة ماسة إليها. ويرغب ستيفن في شكر أبويه على دعمهما المستمر، وزوجته آن وابنه ماثيو على ما أظهراه من صبر وحب.

الكتّاب المشاركون

محمد عبد الله: يجمع دور الباحث الجدّي، والإمام، والمفكّر المرموق. يحمل إجازة في العلوم (بمرتبة الشرف)، ودكتوراه في العلوم الإسلامية، وهو المدير المؤسس لوحدة الأبحاث الإسلامية التابعة لجامعة غريفيث، ويعمل منتدبًا في المركز الوطني للامتياز في الدراسات الإسلامية بأستراليا. ألّف كتابًا نشر مؤخرًا بعنوان *Islamic Science: The Myth of the Decline Theory* (العلوم الإسلامية: أسطورة نظرية الانحطاط) (Verlag, 2008)، وشارك في تحرير وإعداد كتاب *Islam and the Australian News Media* (الإسلام ووسائل الإعلام الإخبارية الأسترالية) (Melbourne University Press, 2010).

لاريسا بهرندت: تنتمي إلى قبيلة إيوالياي/ كاميلاروي. أستاذة القانون ومديرة الأبحاث في بيت جومبونا الأهلي للتعلم في جامعة التقانة، سيدني. تشغل منصب مفوّض أراض في محكمة الأرض والبيئة، ومعاون رئيس مجلس مراجعة قضايا مرتكبي الجنح الخطيرة. ألّفت عددًا من الكتب حول القضايا القانونية للسكان الأصليين، وفازت بجائزة ديفيد يونيابون لعام ٢٠٠٢، وجائزة كتّاب الكومونويلث لعام ٢٠٠٥ على روايتها الوطن *Home* Press, 2004. لاريسا عضو في مجلس إدارة متحف الفن المعاصر، ومديرة مسرح بانغارا للرقص، ومديرة خدمة التلفزيون الأهلي الوطني.

باتريشا بيريس بولهوسا: تحمل إجازتين في التاريخ والقانون من جامعة بونتيفيكال في ساوباولو، ودكتوراه في التاريخ الإيسلندي القروسطي من جامعة كيمبريدج، إضافة إلى زمالة المعهد الآيسلندي (Snorri Sturluson Islandic Fellowship)، وألقت في عام ٢٠٠٦ محاضرة الاحتفال بذكرى جون سيغوردسون. تشمل كتبها المنشورة:

Islanders and the Kings of Norway: Mediaeval Sagas and Legal Texts (Brill, 2005);

(الإيسلنديون وملوك النرويج: الملاحم البطولية والنصوص القانونية في القرون الوسطى).

Gamli Sattmali: Tilu

إضافة إلى مقالات حول الاستخدام التاريخي للنصوص الإيسلندية القروسطية. تستكمل حاليًا ترجمة النص الشعري القروسطي (*Voluspa*) إلى البرتغالية، ودراسة عن مصائد السمك والتجارة الإيسلندية في القرون الوسطى.

بوبي فري: تشغل منصب أستاذ مساعد للتاريخ في كلية سنت أنسلم في مانشستر بولاية نيو هامشر. نالت درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد عام ٢٠٠٧. استكشفت أطروحتها العلاقة بين الهوية الإثنية والسلطة الكولونيالية البريطانية في مقاطعة شرق الكيب بجنوب إفريقيا بين عامي ١٨٠٠ و١٩٣٦. كتبت مقالة بعنوان:

«Siyamfenguza: Agriculture, Trade, Witchcraft and the Rise of Fingo-ness in South Africa's Eastern Cape, 1800 - 1835»

سوف تنشر في مجلة دراسات جنوب إفريقية *Journal of South African Studies*.

لويزا غاندولفو: باحثة تعمل لصالح مركز دراسات الشرق الأوسط والبحر المتوسط في جامعة بانتيون في أثينا. استكملت دراساتها للحصول على درجة

الدكتوراه من جامعة إكستر ونشرت أبحاثًا تتعلق بالدين، والتغيير الاجتماعي-الاقتصادي، والهوية بين الفلسطينيين المقيمين في الأردن. تجري حاليًا مزيدًا من الأبحاث حول قضايا الدين، والهوية، والثقافة في الأردن وفلسطين وسورية.

بنجامين عيسى خان: زميل باحث في مركز الحوار في جامعة لاتروب بأستراليا. عمل سابقًا باحثًا زميلاً في وحدة الأبحاث الإسلامية التابعة لجامعة غريفيث، وهي جزء من مركز الأخلاق والقانون والعدالة والحكم في جامعة غريفيث، ومرتبطة بالمركز الوطني للامتياز في الدراسات الإسلامية بأستراليا. بنجامين هو مؤلف كتاب (*Democracy in Iraq: History, Politics and Discourse*) (الديمقراطية في العراق: التاريخ والسياسة والخطاب)، إضافة إلى عدة فصول في الكتب البحثية، ومقالات صحفية في المجلات الفصلية المحكمة، وأبحاث المؤتمرات. على وجه العموم، تهتم أعماله بقضايا مثل الديمقراطية في العراق، وتاريخ الديمقراطية، والاستشراق، ووسائل الإعلام، وسياسة الشرق الأوسط وتاريخه.

جون كين: أستاذ العلوم السياسية في جامعة سيدني ومركز الأبحاث (Wissenschaftszentrum) في برلين. أسس في عام ١٩٨٩ مركز دراسات الديمقراطية. ومن كتبه العديدة:

The Media and Democracy (Polity, 1991); (وسائل الإعلام والديمقراطية)

Democracy and Civil Society (University of Westminster Press, 1988); (الديمقراطية والمجتمع المدني)

Reflections on Violence (Verso, 1996); (تأملات في العنف)

Civil Society: Old Images, New Visions (Polity, 1998);

(المجتمع المدني: صور قديمة، رؤى جديدة)

Global Civil Society? (Cambridge University Press, 2003) and (مجتمع مدني عالمي؟)

Violence and Democracy (Cambridge University Press, 2004). (العنف والديمقراطية)

أما آخر كتبه: *The Life and Death of Democracy (Simon & Schuster, 2009* (حياة الديمقراطية وموتها) فيعد أول دراسة شاملة للأفكار والمؤسسات الديمقراطية منذ أكثر من قرن.

بولين كيتنغ: تشغل منصب كبير المحاضرين في برنامج التاريخ في جامعة فيكتوريا في ولنغتون (نيوزيلندا)، ودرّست التاريخ الصيني الحديث هناك منذ عام ١٩٨٩. نشرت أطروحتها لنيل شهادة الدكتوراه، التي أنجزتها في الجامعة الوطنية الأسترالية، تحت عنوان:

Two Revolutions: Rural Reconstruction and the Cooperative Movement in Northern Shaanxi, 1934 - 1945 (Stanford University Press, 1997)

(ثورتان: إعادة البناء الريفية والحركة التعاونية في شانكسي الشمالية ١٩٣٤-١٩٤٥).

وتعمل حاليًا على عقد مقارنة بين الحركات التعاونية الريفية التي ظهرت في أثناء الحقبة الجمهورية في الصين، وبين مشروع القرية ذات الحكم الذاتي في حقبة ما بعد ماو، تثير أسئلة مهمة حول طرق الفهم المختلفة لـ«الديمقراطية الريفية» في الصين، مع أنها تطورت في سياقات مختلفة تمامًا.

إماكيوليت كيزا: أستاذة اللغة الإنكليزية في جامعة تينيسي في تشاتانوغا، حيث تدرس مقررات في الأدب الإنكليزي الانتقالي والحديث، والأدب الأمريكي الإفريقي، والأدب والثقافات الإفريقية. تحمل درجة الدكتوراه في اللغة الإنكليزية من جامعة توليدو (أوهايو). من أعمالها المنشورة:

Africa's Indigenous Institutions in Nation Building: Uganda (Edwin Mellen, 1999)

(المؤسسات المحلية الإفريقية في بناء الأمة: أوغندا).

إضافة إلى فصول في كتب عديدة ومقالات صحفية في مجلات الدراسات البريطانية، والأمريكية الإفريقية، والإفريقية.

ستيفن موهلبرغر: أستاذ التاريخ في جامعة نيبيسينغ، في نورث باي (أونتاريو-كندا)، حيث يدرس منذ عام ١٩٨٩. نال شهادة الدكتوراه في التاريخ القروسطي المبكر من جامعة أونتاريو. أول كتاب نشره هو:

The Fifth - Century Chroniclers (Francis Cairns, 1990)

(مؤرخو القرن الخامس)

كما ألّف كتابين عن الفروسية وقوانين السلاح القروسطية:

Jousts and Tournaments (Chivalry Bookshelf, 2002)

(مبارزات ومسابقات)

Deeds of Arms: Formal Combats in the Late Fourteenth Century (Chivalry Bookshelf, 2005)

(مآثر مسلحة: المعارك الرسمية في أواخر القرن الرابع عشر).

وشارك فيل بين في كتابة مقال«Democracy's Place in World History» («موقع الديمقراطية في تاريخ العالم») في مجلة *Journal of World History* عام ١٩٩٣، وهو محرر موقع التاريخ العالمي للديمقراطية (World History of Democracy) على الويب.

فيليبي بين: باحث كندي مستقل تركزت أبحاثه وكتاباته على تاريخ الديمقراطية عبر الثقافات طوال عقدين من السنوات. كتب مع ستيفن موهلبرغر مقالة شاع الاستشهاد بها بعنوان: «Democracy's Place in World History» («موقع الديمقراطية في تاريخ العالم») في مجلة تاريخ العالم *Journal of World History* عام ١٩٩٣. وسلسلة *Meditations on Democracy* (تأملات في

الديمقراطية)، إضافة إلى كتابات أخرى في التاريخ، والأنثربولوجيا، والسياسة، والثقافة، متوافرة على موقع التاريخ العالمي للديمقراطية (World History of Democracy) على الويب، وعلى مدونة قائمة منذ مدة طويلة.

حليم رين: يحمل إجازة في العلوم الإنسانية في الدراسات الاجتماعية والإسلامية، ودرجة الدبلوم في دراسات وسائل الإعلام، والدكتوراه في العلاقات الدولية. يشغل حاليًا منصب نائب مدير وحدة الأبحاث الإسلامية التابعة لجامعة غريفيث، ومحاضر في المركز الوطني للامتياز في الدراسات الإسلامية بأستراليا. ألّف الدكتور رين كتاب:

Reconstructing Jihad amid Competing International Norms (Palgrave, 2009)

(إعادة صياغة الجهاد في خضم المعايير الدولية المتنافسة).

وشارك في إعداد كتاب:

Islam and Australian News Media (Melbourne University Press, 2010)

(الإسلام ووسائل الإعلام الإخبارية الأسترالية).

ستيفن ستوكويل: أستاذ الصحافة والاتصال في جامعة غريفيث بأستراليا. قبل دخول الحقل الأكاديمي، عمل صحفيًا (في: *4ZZZ* و *Four Corners*)، وسكرتيرًا صحفيًا للدولة والسياسيين الاتحاديين، ومديرًا لوسائل الإعلام في حزب العمال بولاية كوينزلاند. تشمل أعماله المطبوعة العديدة كتبًا مثل:

Political Campaign Strategy: Doing Democracy in the 21st Century (Australian Scholarly Press, 2005)

(إستراتيجية الحملة السياسية: تطبيق الديمقراطية في القرن الحادي والعشرين).

The All Media Guide to Fair and Cross-Cultural Reporting (AKC-CMP, 2000)

(دليل وسائل الإعلام لتقديم التقارير بأسلوب نزيه وعابر للثقافات) بالاشتراك مع بول سكوت.

كما أسهم في فصول في كتب مثل:

Government Communication in Australia (Cambridge University Press, 2006)

(الاتصالات الحكومية في أستراليا).

Moral Panics and the Media (Open University Press, 2006)

(الهلع الأخلاقي ووسائل الإعلام).

فضلاً عن مقالات في مجلات مثل:

Media International Australia, Australian Journalism Review, Fibreculture Journal and M/C: A Journal of Media and Culture.

مقدمة

الديمقراطية والتاريخ

بنجامين عيسى خان وستيفن ستوكويل

ربما تبدو فكرة وجود تاريخ «سرّي» للديمقراطية غريبة أول وهلة في نظر كثير من القراء. وفي الحقيقة فإن تاريخ الديمقراطية قد أصبح معياريًّا، ومألوفًا، ويبدو مكتملاً إلى حد يصعب تصديق أنه حاشد بالأسرار. شكلت ممارسة الإغريق القدماء لـ«الديمقراطية» (demokratia)، ووظائف الجمهورية الرومانية، القاعدة المؤسسة لفهم الغرب[1] للسياسة، وعرّفت الكتب المدرسية الطلاب على وثيقة «الماغنا كارتا» ونهوض البرلمان الإنكليزي، وعرضت الأفلام الهوليودية الناجحة الحوادث المحيطة بإعلان الاستقلال الأمريكي، وكتبت الروايات الرائجة حول الثورة الفرنسية، وأصبح الانتشار العالمي التدريجي للنموذج الغربي للديمقراطية خبرًا متكررًا منذ نهاية الحرب الباردة. لقد انتشرت هذه القصة التقليدية للديمقراطية إلى درجة أنها ارتقت إلى مكانة الحكمة الصحيحة المقبولة: تتردد إلى ما لا نهاية دون نقد أو مساءلة في أوساط صنّاع السياسة، والأكاديميين، ووسائل الإعلام الشعبية، وفي الفصول المدرسية في أنحاء شتى من العالم.

---

(١) نعترف بإشكالية استعمالات تعبيري «غرب» و«شرق» في فصول هذا الكتاب، نظرًا لاعتمادهما على رؤية للعالم ممركزة على أوروبا ومتحيزة لتفوقها. وخلافًا لتعبيري «شمال» و«جنوب»، بحدهما الجغرافي المعين بخط الاستواء، يرتبط تعبيرا «شرق» و«غرب» بالأيديولوجيا، واستخدمتهما أوروبا أصلاً لتقسيم كتلة الأرض اليوراسية بين أوروبا أو «الغرب»، وآسيا أو «الشرق». وعلى الرغم من أصلهما الممركز على أوروبا والمتحيز لتفوقها وعدم دقتهما الجغرافية، يبقى التعبيران شائعين في الاستخدام المعاصر، واستعملا في مختلف فصول هذا النص.

تتمثل الحجّة المركزية لهذا الكتاب في أن تاريخ الديمقراطية ينطوي على أكثر مما تعترف به هذه الرواية الوجيزة عن شجرة أصولها. هنالك تاريخ «سرّي» كامل، بالغ الضخامة والتعقيد، وليس غريبًا إلى حد كاف في طبيعته لضمّه إلى السرد المعياري. لكن حتى في هذا التاريخ القياسي للديمقراطية، هنالك بدائل عديدة تفتح احتمالات ما يمكن أن تكونه الديمقراطية: تشاركية أم تمثيلية، أغلبية أم أقلية، شعبية أم نخبوية، هل تشغل المناصب بالانتخاب أم بالقرعة؟ وهل تستند السيادة إلى فرد واحد (الملكية الدستورية) أم إلى كثرة من الأفراد (إرادة الشعب)؟ إذن، ما هي الديمقراطية؟ كيف نميّز الصالحة من الطالحة؟

ليس هذا المكان المناسب لتقديم تعريف متصلّب للديمقراطية. وفي الحقيقة، هنالك كثير من التعريفات للديمقراطية والاختلافات حول كيفية قياس نجاحاتها وإخفاقاتها بحيث يتعذّر على هذه المقدمة أن تشملها كلها. وبينما قد يتفق الكل تقريبًا مع أبراهام لنكولن على أن «الديمقراطية هي حكم الشعب، بالشعب، وللشعب» (Lincoln, 1863: 210)، ليس ثمة إجماع على بعض من أكثر الأسئلة أهمية حول الديمقراطية، مثل: ما هي الشروط الضرورية لتطورها؟ وكيف يجب قياسها؟ وما هي المؤسسات والممارسات التي تضمن صيانتها؟ وما هي أفضل طريقة لممارستها اليوم؟ على وجه العموم، يمكن فهم المجادلات حول وظائف الديمقراطية بوصفها تنتمي إلى واحد من معسكرين:

الأول: محدّد بتعريف للديمقراطية يعتمد على الحد «العلمي» الأدنى، ويؤكد أن النخبوية المتأصّلة في المؤسسات التمثيلية ليست سوى ثمن زهيد يدفع من أجل الأدائية الوظيفية، والحقوق المدنية، والعدالة. لهذا الموقف تاريخ طويل يرجع إلى توماس هوبز، لكن جوزيف شومبيتر تمكن من تبريره بأسلوب مقنع في وجه الفاشية، وخضع لعميلة تنقيح جذريّة في كتاب جون رولز الأخير (Hobbes, 2002 [1651]; Rawls, 2001; Schumpeter, 1947 [1942]). أما الفئة العريضة الثانية فتشدّد على وجوب أن تكون الديمقراطية أكثر استيعابًا وشمولاً؛ حيث يلعب المواطنون كلهم، لا النخب وحدها، دورًا متساويًا في

عملية صنع القرار. من الأسس المحورية لهذا الفهم للديمقراطية دعوة كارول بيتمان إلى ممارستها على طول الخطوط التشاركية، وفهم يورغن هابرماس لدور الفعل الاتصالي في إيجاد سياسة الانعتاق والتحرر، ومطالبة إرنست لاكلاو وشانتال موف بديمقراطية راديكالية تتبنّى الاختلاف (Habermas, 1987 [1981]; Laclau and Mouffe, 1985; Pateman, 1970).

إلا أن المفارقة ستكون عميقة لو لم يحتدم مثل هذا الجدل حول السمات المميزة للديمقراطية. ففي المجتمعات الديمقراطية، يمكن اعتبار الطبيعة النشطة، وأحيانًا العنيفة، للاختلافات حول تعريف الديمقراطية مؤشّرًا دالاً على أهمية هذا الشكل من الحكم وقدرته على امتصاص تشكيلة متنوعة من الآراء. وفي الحقيقة، لم تواجه محاولات صياغة تعريف شامل وثابت للديمقراطية الصعوبات فحسب، بل كانت تعادي الديمقراطية، وتسعى إلى السيطرة واحتواء شيء يجب -بالطبيعة- أن يستجيب لاحتياجات الناس التي تتنوع وتتعقد بمرور الزمن. يجب أن تحتل دينامية الديمقراطية واستجابتها لإرادة الناس موقعًا مركزيًا في أي تعريف للديمقراطية. على طول هذه الخطوط، يحتفي جاك دريدا بالطبيعة التعددية للديمقراطية في فهمه لفكرة أن «الوعد التحريري» للديمقراطية سوف «يأتي» دومًا (Derrida, 2006 [1993])

من المنطقي التوكيد على وجود ثلاثة عوامل مفتاحية واضحة؛ لكي نتحرك باتجاه هذا الوعد التحريري للديمقراطية: رغبة في المشاركة، ومساواة في الوصول إلى المعلومات وحرية التعبير والانتخاب، والفضيلة المدينية- المدنية المطلوبة لتقدير حجج الآخرين، وقبول حكم القانون، والارتباط بالأغلبية. والحجة التي نؤكدها في هذا الكتاب أن من غير المعقول، إذا أمكن فهم الديمقراطية بهذه الطريقة، ألا تحدث إلا في مجموعة صغيرة من الحقب التاريخية التي ربطت معها عادة. وفي الحقيقة «إذا أصرّ أحدهم على ديمقراطية مثالية في أحد المجتمعات قبل الاعتراف بصلتها الجامعة بتاريخ الديمقراطية، فإن الديمقراطية ليس لها تاريخ ولن يكون لها أبدًا»، كما يؤكد ستيفن موهلبرغر وفيل بين (Muhlberger and Paine, 1993: 26).

لذلك كله، يوثّق هذا الكتاب تاريخًا ناقصًا و«سريًّا» غالبًا للديمقراطية. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، يضم مجموعة من الروايات التاريخية من باحثين بارزين في مجالاتهم، كرّس كل منهم جهده لتوثيق تطور الممارسات الديمقراطية في مناطق وأوساط وأنحاء غير متوقعة وغير مكتشفة. وابتداء من العالم القديم، تفصّل هذه المجموعة أبكر النماذج للحكم الجماعي كما تطورت في بلاد ما بين النهرين، ووادي السند، والصين القديمة، إضافة إلى توثيق الانتقال المحتمل لهذه الممارسات عن طريق الشبكات التجارية التي أقامها الفينيقيون مع المدن-الدول اليونانية في المرحلة ما قبل الكلاسيكية. وبعد ذلك، تعيد هذه المجموعة التفكير بسياسة ما يسمى بـ«العصور المظلمة»، وتكشف النقاب عن الآليات التشاورية والممارسات الانتخابية التي بلغت درجة لافتة من التعقيد، واشتغلت ضمن مختلف الممالك والبلدان الإسلامية، فضلاً عن إيسلندا والبندقية في القرون الوسطى. يقدم الكتاب أيضًا وصفًا تفصيليًّا للعلاقة الداخلية المعقدة بين القوى الكولونيالية والأنظمة الديمقراطية الأهلية/ المحلية التي ظهرت لدى قبائل باغاندا في أوغندا، وشعب الميتي في غرب كندا، وسكان أستراليا الأصليين، والسود في جنوب إفريقيا. ويروي في زمن أقرب القصص الأخرى للديمقراطية وصنع العالم الحديث (من الحركات النسوية في الشرق الأوسط، إلى شوارع العراق ما بعد صدام)، وهي قصص قمعت وكبتت تحت طبقات من البطركية (الأبوية) والتحيّز. أخيرًا، تختتم المجموعة بمقالة تتناول الاتجاهات الحديثة والاحتمالات المستقبلية في ممارسة الديمقراطية، وتقدم الحجة على بداية حقبة جديدة تأخذ فيها آليات مراقبة السلطة ومنافسة السلطة الأولوية على البنى التمثيلية المألوفة.

لا ريب في أن بعض ما أشير إليه هنا بوصفه تواريخ «سرّية» للديمقراطية سيكون معروفًا لأولئك الذين درسوا العمليات السياسية في منطقة معينة، أو في زمن محدّد، أو بين جماعة بعينها من الناس. على سبيل المثال، سيكون من المألوف لكثير من الخبراء المطّلعين على تاريخ الصين وجود أنظمة ديمقراطية أوّلية اشتغلت في الصين القديمة، مثلما ستكون المجادلات الديمقراطية بين

سكان مستعمرة الكيب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين للمختصين بالسياسة الإفريقية في ذلك الوقت. لكن العزل التأديبي كان يعني أن تبقى مثل هذه الاكتشافات المشهودة مخبأة، وألا توضع في السياق أو تدمج في نظرة واسعة الطيف للتاريخ السياسي العالمي إلا في ما ندر. وفي الحقيقة، بينما يستمر تراكم الأدلة على استخدام نماذج مساواتية واستيعابية ولا تراتبية للسلطة لدى شعوب متباينة ومختلفة: بدءًا بالفينيقيين القدماء وانتهاء بسكان أستراليا الأصليين، بقيت هذه المعرفة غائبة إلى حد يثير الاستغراب عن المناقشة العريضة لتاريخ الديمقراطية. لسنا من المؤرخين، ولا الأنثروبولوجيين، ولا من الخبراء الإقليميين، ولم نتدرّب على ذلك. بل استخدمنا، عند إعداد الكتاب، مقاربة متعدّدة التخصصات للدراسات التاريخية والسياسية مصمّمة لتفحص الافتراضات الشائعة وتقديم رؤى بديلة. وقادتنا الاهتمامات المتبادلة بالسياسة المعاصرة إلى طرح أسئلة حول أصول الديمقراطية، وجعلتنا الإجابات المفاجئة التي بدأنا كشفها نتبنّى الأسلوب النقدي للرأي السائد القائل بوجود تاريخ محدود وحصري للديمقراطية. في الأغلبية الساحقة من الحالات، وجدنا أن المختصين بالعلوم السياسية أو المؤرخين الذين يتعاملون مع تاريخ الديمقراطية يعتمدون على مصادر مألوفة، وافتراضات مسبقة شائعة ومعروفة حول ماهية الديمقراطية وأصولها. وبدلاً من مواجهة حقائق جديدة، أو إنارة الأركان المعتمة، أو اتباع اتجاهات مختلفة، بدا أن هؤلاء يكتفون على الأغلب بإعادة تدوير القصة المرضية والمريحة التي ألّفناها كلنا.

مع استمرار الديمقراطية في الانتشار، وتكرار رواية تاريخها القياسي، أزف الوقت للتفكير بمقاربات بديلة للديمقراطية. حان الوقت لفهم الزخم الديمقراطي المحفز في السياق البشري الأعرض، بوصفه شيئًا موجودًا ومتكررًا ومتنكّرًا بأشكال متنوعة في الماضي السياسي. لكن قبل أن نبدأ عملية كشف هذه التواريخ «السرّيّة» للديمقراطية، يجب أن نتفحص بدقة التاريخ القياسي للديمقراطية، وأن نخضعه للاستقصاء، ونتحرّى التناقضات المتعارضة ونؤرّخ مساره بعناية.

التاريخ القياسي للديمقراطية

في الحالة النمطية يبدأ التاريخ القياسي للديمقراطية في اليونان القديمة. وما يزال معظم الباحثين يؤكدون أن اليونان هي التي شهدت إقامة جسر يصل بين إرادة الناس وحكومتهم. على سبيل المثال، يزعم موزيس فينلي بأسلوب لافت في كتابه *Democracy Ancient and Modern* أن «الإغريق على الرغم من كل شيء لم يكتفوا باكتشاف الديمقراطية فحسب، بل السياسة أيضًا، وفن التوصل إلى قرارات عبر النقاش العام، ثم طاعة هذه القرارات بوصفها شرطًا ضروريًا للوجود الاجتماعي المتحضّر» (Finley, 1973: 13 -14). وبينما تتصل مثل هذه المزاعم أحيانًا بأقدم المجالس والجمعيات العامة التي وجدت في المصادر الأدبية اليونانية الباقية، أو بكتابة مسودة الدستور الإسبارطي، فقد شاع ربطها بأثينا القديمة. ففي أثينا، ابتكر كلايثينيز نحو عام ٥٠٨ ق.م. منهجًا متطورًا للحكم التشاركي، يتمحور حول فكرة الدولة المدينية (Polis) التي تضم المدينة ومواطنيها (Aristotle, 1948 [332 BC]: 20 -2). أطلق على هذا النموذج السياسي الجديد اسم (demokratia) «ديمقراطية»، المؤلف من كلمتين: (demo) «شعب»، و(kratos) «سلطة»، «حكم»، ليعني «حكم الشعب». في ما يتعلق بالأثينيين، شملت الديمقراطية (demokratia) المشاركة في جمعية/ هيئة عامة من المواطنين، ناقشت طيفًا كاملاً من أنشطة الحكم، بدءًا بالحرب والسلام، مرورًا بالأشغال العامة الرئيسية، وانتهاء بالنزعات المحلية الهامشية. كان من المنتظر من جميع المواطنين الذكور البالغين المشاركة في اجتماعات الجمعية العامة، التي عقدت نحو أربعين مرة في السنة. وتمتع المواطنون فيها بالحق في التعبير عن اهتماماتهم ومخاوفهم أمام إخوانهم المواطنين (Isegoria). فضلاً عن ذلك، كانت الجمعية تنتخب بضعة مسؤولين وخبراء أساسيين لمناصب في السلطة، بينما أتيحت لكل مواطن فرصة سانحة لاختياره ليشغل منصبًا عامًا مدة محدودة.

ومع هذا القدر من الاحتفاء الواسع بالممارسات الديمقراطية في اليونان القديمة والأهمية التي نسبت إليها، يجدر بنا أن نتذكر أيضًا أن المدن/ الدول اليونانية القديمة كانت مجتمعات عبودية، ولم تكن مساواتية ولا استيعابية ولا

ديمقراطية بالتأكيد للأغلبية الساحقة من سكانها. لكن نموذج الدولة-المدينية الأثينية دام قرابة قرنين من الزمان قبل أن يفتح الإسكندر المقدوني أثينا ويخضعها لحكمه.

ثمة فصل مواز، وإن كان أقل إقناعًا، من فصول التاريخ القياسي للديمقراطية تمثّله الجمهورية الرومانية. وعلى الرغم من حقيقة أن الجمهورية الرومانية دامت مدة أطول من الدولة المدينية الأثينية، إلا أن روما لم تكن ديمقراطية وفقًا للمعايير اليونانية. وبينما اتسمت آليات عمل مجلس الشيوخ (المؤلف أصلاً من رؤساء العشائر)، والجمعية العامة لجميع الرجال القادرين على حمل السلاح (Comitia Curiata) بالتعقيد وبالمساواة النسبية في بدايات التاريخ الروماني، انزلق وضع الجمهورية تدريجيًا إلى درك حكم القلة المستبدّة (الأوليغاركية) الذي صمم الأثينيون بإصرار على تجنّبه. في الأجزاء الباقية من حوار شيشرون في الجمهورية، يؤكد المؤلف أن الجمهورية الرومانية كانت في الحقيقة شكلاً مثاليًا للحكم؛ لأنها جمعت عناصر الديمقراطية مع أرستقراطية فاضلة التزمت وقف الانحطاط الأخلاقي، واهتمّت برفاه المجتمع الأوسع وسعادته (Cicero, 1998). وبينما كان من حق «العامة» (Plebs) معرفة الآليات الداخلية لعمل الحكومة عبر ممثليهم المدافعين عن حقوقهم، بقيت شؤون الدولة والحكم حكرًا على النخبة. في نهاية المطاف، تقوّضت دعائم الجمهورية جراء سلسلة من الحروب، والفساد، والفضائح، والانحطاط في الروح المدنية، لتنهض الإمبراطورية من بين الركام.

وهكذا، انطفأ مشعل الحكم الذاتي، وفقًا للتاريخ القياسي للديمقراطية، بعد ما سطع نوره الوضّاء على سكان الدولة المدينية الأثينية والجمهورية الرومانية لأكثر من ألف سنة. وبلغ مدى انتشار هذا الرأي حد تبنيه دون مساءلة أو نقد من عدد من كبار الباحثين المختصين في تاريخ الديمقراطية. يزعم جيمس برايس في كتابه المؤثر ديمقراطيات حديثة *Modern Democracies* المؤلف من جزأين، أن:

> «حكم الشعب وصل إلى نهايته في العالم القديم مع سقوط الجمهورية الرومانية.. وعلى مدى نحو خمسة عشر قرنًا.. لم

تظهر قط محاولة جدّية لاستعادة الحكم الحر، ولا حتى ابتكار أسلوب دستوري نظامي لاختيار رئيس الدولة الأوتوقراطية.. هيمن الملوك المستبدّون في كل مكان.. وحين تندلع انتفاضة يكون السبب رغبة البشر بالحكم الصالح، لا الحكم الذاتي».

(Bryce, 1921: 30 - 1)

ومنذ وقت ليس ببعيد، ردّد باحثون مشهورون مختصون بالعلوم السياسية ومؤرخون، مثل جون دون وروبرت داهل، صدى هذه المشاعر. من جانبه، أكد جون دون في مقدمة كتاب أعدّه بعنوان الديمقراطية: الرحلة التي لم تنته (*Democracy: The Unfinished Journey*, 508 BC to AD 1993)، أن الديمقراطية مع رحيل الدولة المدينية الإغريقية «استؤصلت لا من تاريخ اليونان ذاتها فحسب، بل من أي مجتمع متحضّر آخر طوال معظم حقبة امتدّت أكثر من ألفي عام» (Dunn, 1992: v-vi). على نحو مشابه، زعم روبرت داهل في كتابه عن الديمقراطية (*On Democracy*) أن «الحكومة الشعبية عانت انحطاطًا وانحسارًا بعد نهوضها في القرون المبكرة في اليونان وروما، مثلما يعرف كل من اطلع على التاريخ الأوروبي»، ثم «اختفت من على وجه الأرض طوال ألفي عام تقريبًا» (Dahl, 1998: 7, 15).

وعندما نقفز في التاريخ قفزة زمنية واسعة إلى الأمام، نجد أن القصة التقليدية للديمقراطية تستأنف مع توقيع وثيقة الحقوق السياسة «ماغنا كارتا» عام ١٢١٥ م تقريبًا. في هذه الوثيقة المهمّة، تقاسم الملك سلطته مع «المجلس العظيم» المؤلف من النبلاء ورجال الدين. في نهاية المطاف، ارتقى هذا المجلس إلى البرلمان المعروف (اشتق الاسم من اللفظة الفرنسية (parler) «يتكلم/ يحكي») في أثناء حكم الملك إدوارد الأول (١٢٧٢-١٣٩٧)، الذي استدعاه ليطلب منه المصادقة على احتياجاته الضريبية. وفي منتصف القرن الرابع عشر، وتحت رعاية حفيد إدوارد الأول، إدوارد الثالث (١٣٢٧-٧٧)، انقسم البرلمان إلى مجلس اللوردات ومجلس النواب. أدى هذا النظام المعقّد نسبيًا إلى موازنة سلطة الملك بسلطة البرلمان، الذي انقسم وفقًا لمصالح المجلسين. ومع أن إيجاد مجلس العموم أثّر في تطور الديمقراطية التمثيلية، يجب أن نتذكر أنه

تألّف بالأصل من ممثلين عن المقاطعات انتخبتهم نسبة لا تتجاوز ١٠ في المائة من السكان الذكور البالغين، الذين استند حقهم في التصويت إلى الثراء، وتمثّل غرضهم في شرعنة النظام الضريبي الذي فرضه الملك. ولم تترسّخ جذور البرلمان والحقوق الديمقراطية الأساسية دستوريًا إلا مع الحرب الأهلية الإنكليزية (١٦٤٢-٥١) ووثيقة الحقوق (١٦٨٩).

لم يبدأ الفصل اللاحق في القصة التقليدية للديمقراطية في أوروبا بل في المستعمرات الجديدة في أمريكا. هناك، أوجد المهاجرون الذين وصلوا إلى شواطئ نيوإنغلند في أوائل القرن السابع عشر وضعًا «تجرّأت فيه ديمقراطية أكثر كمالاً من القديمة على الحلم بالانطلاق بالحجم الكامل، والكسوة البهية من مجتمع إقطاعي قديم»، وفقًا لدراسة ألكسيس دي توكفيل الأصيلة والرائدة (de Tocqueville, 1864 [1835]: 35) *Democracy in America* بدأت هذه العملية مع الثورة الأمريكية وإعلان الاستقلال عام ١٧٧٦، حيث حطّمت المستعمرات أغلال الحكم الملكي. ثم تشاور الآباء المؤسسون حول دستور الولايات المتحدة، وشرعوا في كتابة المسودة، إلى أن استكملوا وثيقتهم في فيلادلفيا عام ١٧٨٧. ومع أن الدستور أبقى على الرق وعانى عيوبًا ونواقص أخرى، إلا أنه ابتكر بطريقة ذكية بحيث يتم التخلص من سلطة الملك، مع الاحتفاظ بما عده الأمريكيون مزايا النظام الإنكليزي.

في عام ١٧٨٩، حين كان الأمريكيون يصدّقون على دستورهم الجديد، أسس ممثلو الطبقة الثالثة (الطبقات الوسطى والفلاحين) الجمعية الوطنية في فرنسا، وطالبوا بنظام قائم على حكم الشعب تشكّله الأمة الفرنسية برمتها. استجاب المواطنون للدعوة، واجتاحت ثورة دموية معظم أرجاء البلاد. توجّه الثوار الذين كانوا يهتفون: «حرية إخاء مساواة، أو الموت!» إلى الباستيل لاقتحامه في ١٤ يوليو ١٧٨٩، وجرت سلسلة من الحوادث انتهت بسقوط الملكية. وفي وقت لاحق من السنة ذاتها، تبنّت الجمعية التأسيسية الفرنسية «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، الذي أصبح في عام ١٨٩١ ديباجة الدستور، وأقامت ديمقراطية تمثيلية مع حق شامل تقريبًا للرجال بالتصويت. ومع أن العملية تعرقلت بنهوض نابليون، إلا أن فرنسا رسّخت نفسها بوصفها مصدرًا لنماذج وأفكار ديمقراطية تغايرت مع الأساليب الأنغلوسكسونية في بريطانيا والولايات المتحدة.

بعد ذلك نزع التاريخ القياسي للديمقراطية إلى اعتبار القرنين الماضيين مسيرة انتصارية للنموذج الليبرالي الغربي، إذ تمكنت قوانين الإصلاح في أعوام ١٨٣٢ و١٨٦٧ و١٨٨٤ من التعامل مع الفوارق الطبقية في بريطانيا، كما شدد عليها دعاة الميثاق، وتوسعت بالتدريج لتشمل منح حق الانتخاب لغالبية الذكور. وأسهم التفاوت في توزيع الثروة في سلسلة من الثورات الديمقراطية التي اندلعت في أنحاء شتى من أوروبا عام ١٨٤٨. في فرنسا، أدت الاحتجاجات الدموية إلى قيام الجمهورية الثانية، التي شدّدت على حق الرجال الشامل في التصويت والتخلص من البطالة. انتشرت أخبار الحوادث في باريس بسرعة، ولم يمض وقت طويل قبل أن تتفجّر سلسلة من الاحتجاجات العنيفة أعقبتها إصلاحات ديمقراطية متلاحقة جرت في مختلف أرجاء إمبراطورية هابسبورغ في النمسا وألمانيا وإيطاليا وبولندا. في السنوات المبكرة من القرن العشرين، توسّع حق الانتخاب في الديمقراطيات الغربية ليشمل النساء؛ لكن الديكتاتورية الشمولية (التوتاليتارية) استولت على الحكم في ألمانيا وإيطاليا وروسيا واليابان، ومعظم أوروبا الشرقية، وأمريكا اللاتينية، وأجزاء واسعة من إفريقيا. ومثلما يقول ديفيد هيلد، فإن الديمقراطية «شكل من أشكال الحكم يصعب إلى حد بعيد إقامته والمحافظة عليه»، واقتربت قوى «الفاشية والنازية والستالينية من استئصاله من جذوره» (Held, 2006: 1).

بعد هزيمة الفاشية في الحرب العالمية الثانية، رعت الولايات المتحدة انتشار الديمقراطية، بدءًا من الدولتين المحتلتين ألمانيا واليابان، ثم بلدان أوروبا ومستعمراتها في الخمسينيات والستينيات، ثم بلدان أمريكا الجنوبية وآسيا في السبعينيات والثمانينيات. وبحلول أوائل التسعينيات، تداعت الكتلة السوفييتية لتستبدل بها محاولات لإقامة ديمقراطيات ليبرالية حتى في روسيا نفسها. في القصة القياسية للديمقراطية، بشّرت نهاية الحرب الباردة بانتصار قناعة الغرب بأن نموذجه الليبرالي «هو الشكل النهائي للحكم البشري» (Fukuyama, 1989: 1). تركز اهتمام كبير على هذه «الموجة الثالثة» أو «الانبعاث العالمي» للديمقراطية، وقدم بعضهم الحجة على أن القرن العشرين كان في الحقيقة «قرن الديمقراطية»،

حيث بدأ أكثر من نصف سكان العالم يعيشون في «ديمقراطيات انتخابية» بحلول نهاية الألفية (*Democracy's Century: A Survey of Global Political Change in the 20th Century, 1999*; Diamond and Platter, 1996; Huntington, 1991). ومنذ عام ٢٠٠٠، استمرت الديمقراطية في الازدهار، عبر نجاح سلسلة من الحركات الشعبية في بلدان الاتحاد السوفييتي السابق، منها «الثورة الوردية» (جورجيا، ٢٠٠٣)، و«الثورة البرتقالية» (أوكرانيا، ٢٠٠٤)، و«ثورة الخزامى» (قرغيزستان، ٢٠٠٥). في الشرق الأوسط، حدثت تطورات ديمقراطية إيجابية شملت المغرب والجزائر وقطر ولبنان والكويت وفلسطين، حتى حين غرس «مبدأ بوش» ديمقراطيتين اصطناعيتين في أفغانستان والعراق. وتشير التطورات المستمرة في بورما وباكستان ونيبال وتايلند وإيران، وقت كتابة هذه الصفحات، إلى استمرار شعبية الديمقراطية، عبر حركات عارضت السلطة الأوتوقراطية في سبيل الاستيعاب والتنوع والحوار. ومن العدل القول إن الديمقراطية تمثّل اليوم، على الرغم من جميع المشكلات والنواقص، شكل الحكم المفضّل على أوسع نطاق لدى البشر.

تشكل هذه السلسلة من الحوادث المتعاقبة (من البدايات المتواضعة في إقليم أتيكا اليوناني إلى الانتشار العالمي اليوم) التاريخ القياسي للديمقراطية. لكن ثمة مشكلة بالغة الخطورة في هذه القصة المقبولة على نطاق واسع. فمع أنها تسجّل كثيرًا من الحوادث المهمّة واللحظات الملهمة، إلا أنها تعاني عيوبًا فاضحة وشروخًا واضحة. وفي ما يتعلق بأولئك الذين لا يشمل تراثهم رابطة مباشرة بالجمعيات العامة الإغريقية، أو البرلمان البريطاني، أو الكونغرس الأمريكي، يوفر التاريخ المقبول للديمقراطية رواية سردية بعيدة وحصرية، تحد من القدرة على تبنّي الديمقراطية. ويشير القالب الغربي للتاريخ القياسي للديمقراطية إلى أن الغرب وحده يعرف الديمقراطية، وأن الغرب وحده يمكن أن يجلب الديمقراطية إلى بقية العالم. وفي الحقيقة، حين تحققت النجاحات في التبنّي العالمي للديمقراطية الليبرالية الغربية، اعتبرت علامة دالة على مزايا هذا النموذج وتبريرًا مسوّغًا للهيمنة الأوروبية، بينما عدّت الإخفاقات نتيجة لعجز غير

الأوروبيين عن فهم تعقيد الديمقراطية، وتفضيلهم للعنف والفوضى والطغيان والاستبداد. النقطة التي نؤكد عليها هنا أن المشكلة لا تكمن في الديمقراطية نفسها، ولا في السياقات الثقافية التي تمارس فيها، بل في السرد المحدود والمحدّد الذي يدعم فهمنا الضيّق لماهية الديمقراطية ومن أين أتت. المفارقة أن هذه الرواية السردية للديمقراطية ليست ديمقراطية (نسبيًّا)، وتؤكد بإصرار أن الديمقراطية ليست للناس كلهم، ولن تنجح في بعض السياقات، ومن المستبعد أن تتجذر بين أولئك الذين يقع تاريخهم خارج الرواية السردية المهيمنة.

ليست هذه المعتقدات والآراء حديثة العهد. وفي الحقيقة يمكن تقديم الحجة على أن التاريخ القياسي للديمقراطية تلقى منذ عهد بعيد الدعم والسند من خطابين يؤكدان بصورة متزامنة نزوع الغرب المزعوم إلى الدمقرطة والميل اللاأوروبي المفترض إلى الاستبداد. على سبيل المثال، كررت المرجعيات الإغريقية النافذة، مثل: هيرودوت، وأرسطو، وزينوفون، المسعى إلى مغايرة الفضيلة المدينية والروح الديمقراطية لليونان مع الاستبداد الوحشي للفرس وغيرهم من الشعوب الآسيوية (Aristotle, 1981; Herodotus, 1996; Xenophon, 1986). وفي ما بعد، حين برزت الديمقراطية التمثيلية الحديثة وزادت قوة في شتى أرجاء أوروبا، أسهمت مجموعة كاملة من المفكرين المهمين في الرأي التقليدي المتنامي بأن لدى الأوروبيين نزعة نحو الديمقراطية، ميّزتهم عن العدد المتزايد من الشعوب «غير المتحضّرة» التي استفادت من المشروع الاستعماري (Hegel, 1952 [1837]; Mill, 1972 [1817]). أما أشد الانتقادات اللاذعة لهذا الرأي الممركز على أوروبا والمتحيّز لتفوّقها فقد أتى من كتاب إدوارد سعيد الاستشراق، الذي يقدم الحجة على أن المشروع الكولونيالي كان مدفوعًا بالأفكار عن القصور الآسيوي التي رشحت من الأفكار الجوهرية الراسخة عن الشرق (شهوانيته، ونزعته إلى الاستبداد، وذهنيته الضالة، وعاداته المغلوطة، وتخلفه)؛ لتتحول إلى كتلة منفصلة ومترابطة يتعذّر تحديها (Said, 2003 [1978]: 205). ليس من الضروري أن نتبنّى مواقف مارتن بيرنال كلها لنلاحظ أنه يقدم حجة مماثلة بأسلوب بليغ في ثلاثيته (*Black Athena*)، حيث

يؤكد أن قوة المركزانية الأوروبية ومعاداة السامية في أوروبا أدّت إلى تطور «النموذج الآري» في كتابة التاريخ، الذي عدّ الإنجازات الثقافية والتقانية لأوروبا متميّزة عن (ومتفوقة على) إنجازات آسيا وإفريقيا (,[1987] Bernal, 1991 (1991, 2006).

سيكون من المبالغة في التحفّظ والتبسيط القول إن هذا الميراث مارس تأثيرًا في مدركات الديمقراطية وتاريخها اليوم. إذ بلغ مدى انتشار العلاقة الجدلية بين الديمقراطية الغربية والاستبداد اللاغربي حد لجوء مختلف «أعداء» الديمقراطية إلى الاستشهاد بها (طغاة وأصوليون، سياسيون وخبراء سياسة يزدرونها، صحافيون وأكاديميون عنصريون)، واستخدموها لتقديم الحجة على أن بعض الشعوب، أو المناطق، لا تمتلك ببساطة الخلفية التاريخية أو الثقافية المطلوبة لممارسة الديمقراطية بنجاح. من الأمثلة المشهورة في هذا السياق الباحث المختص بالعلوم السياسية صامويل هنتنغتون، الذي كرّس معظم أعماله لتقديم الحجة على أن لكل منطقة من العالم جوهرها الفرد الديني-الثقافي، الذي يؤدي دورًا كبيرًا في تقرير قابلية تأثّر تلك المنطقة بالأنظمة الديمقراطية (Huntington, 1984). فقد وسم الإسلام والكونفوشيوسية بـ«العداء العميق للديمقراطية»، زاعمًا أنهما «يعملان على عرقلة انتشار المعايير الديمقراطية في المجتمع، وحرمان المؤسسات الديمقراطية من الشرعية، ومن ثم يعقّدان إن لم يمنعا ظهور هذه المؤسسات وفاعليتها» (Huntington, 1991: 300, 298). لا تعد هذه الآراء ممركزة على أوروبا ومتحيّزة لتفوّقها فحسب، بل تثير القلق جراء أخطائها التاريخية أيضًا.

تاريخ سريّ؟

لذلك كله، يتمثّل أعمق اهتمام لهذا الكتاب في كشف بعض التواريخ «السرّية» الأقل شهرة في قصة الديمقراطية، وفتح حوار وجدل حول الأصول المعقّدة والمسارات المتعدّدة لهذا الشكل المركّب من الحكم. ولا نأمل عند القيام بهذه المهمة في مجرد تجاوز الرواية السردية التقليدية للديمقراطية، عبر

توسيع تاريخها بحيث يشمل أمثلة وحالات أقل شهرة فحسب، بل زعزعة أركان المعتقدات الفكرية السائدة التي تدعم هذه القصة التقليدية، وتقديم الحجة ضد فرض السرديات الكبرى على تاريخ الديمقراطية الذي يفتقد النظام والكمال والاكتمال. ولذلك، نحن لا نحاول إيجاد بديل شامل خاص بنا لتاريخ الديمقراطية، بل الإسهام في كتلة الأدبيات المتنامية التي تسعى إلى توسيع واستكشاف الديمقراطية وتاريخها.

يمكن إثبات أن هذه النظرة الأوسع نطاقًا لتاريخ الديمقراطية تبدأ مع كتاب ألان هاترسلي الديمقراطية: تاريخ موجز (*A Short History of Democracy* (Hattersley, 1930). إذ تظهر مفاجآت سارة في الفصول المتوقعة عن أثينا وروما والثورة الفرنسية، حيث يرسم هاترسلي صورة مختلفة إلى حد لافت لتاريخ الديمقراطية. يبدأ بفصل عن «الديمقراطية البدائية»، مؤكدًا وجود دليل دامغ يبرر اقتراح أن شيئًا يشبه الديمقراطية مارسه حتى أقدم أسلافنا عهدًا. كما يناقش الفكر الديمقراطي في العصور الوسطى وتأثير عصر الإصلاح في نهوض الديمقراطية، ليجد بيّنة تثبت أن مفاهيم مثل «الحكم بالتوافق» خضعت للجدل طوال القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر. لكن بغض النظر عن تحياته الاحتفائية المبكرة والوجيزة للمجتمعات البدائية، تبقى رؤية هاترسلي لتاريخ الديمقراطية ممركزة بصورة خاصة على أوروبا ومتحيّزة لتفوّقها. وبالمقابل، تقدم مقالة موهلبرغر وبِين الأحدث عهدًا «موقع الديمقراطية في التاريخ» (Democracy's Place in World History) الحجة على أن «معظم الناس في العالم يستطيعون استدعاء تراث محلي يبنون عليه ديمقراطية حديثة» (,Muhlberger and Paine 25 :1993). ومن أجل إثبات دعواهما، يركز الباحثان بؤرة الاهتمام على أمثلة على الحكم الديمقراطي في سياقات متنوعة على نطاق واسع: من حياة القرية الصينية التقليدية، إلى المجادلات القبلية الإفريقية، إلى الجمهوريات الهندية القديمة، إلى مجتمعات سكان أمريكا الأصليين. ومن ثم، أكدا أن للديمقراطية تاريخًا ليس أكثر غنى وأشد تعقيدًا مما هو مقبول عادة فحسب، بل إننا حين نمتنع عن الإقرار بهذا الميراث البديل للديمقراطية، نضيّق رؤيتنا في واقع الأمر للتاريخ السياسي البشري.

تكررت هذه الموضوعات في حفنة من المقالات التي كتبها الفيلسوف والاقتصادي الفائز بجائزة نوبل أمارتيا سن، الذي يؤكد أن من الممكن التفكير بالديمقراطية بوصفها قيمة شمولية ذات جذور عالمية لا غربية. ويشير إلى أن مساواة التطورات الأوروبية في التاريخ القياسي مع التزام غربي وحيد بالمساواتية أو أشكال جمعية للحكم، مثّلت خطأً ذريعًا في قراءة تاريخ العالم (Sen, 1999: 15). بدلاً من ذلك، «يمكن العثور في تاريخ عديد من المجتمعات على دعوات تؤيد التعددية والتنوع والحريات الأساسية» (Sen, 2003: 29 - 30). لا بد لأي انخراط أكثر حماسة في هذا التاريخ العالمي للديمقراطية أن يقوّض دعائم فكرة أن الديمقراطية مفهوم غربي، ويمكن أن «يسهم إسهامًا مهمًّا في تحسين الممارسة السياسية اليوم» (Sen, 2003: 35). على نحو مشابه، يركز جاك غودي في كتابه «سرقة التاريخ» *The Theft of History* اهتمامًا خاصًّا على أوْروبة الديمقراطية، مؤكدًا أن:

> «فكرة أن الديمقراطية لم تبزغ إلا بوصفها سمة مميزة للمجتمعات الحديثة، الغربية في الحقيقة، ليست سوى تبسيط مخل مثلها مثل نسبة أصلها إلى المدن-الدول اليونانية.. وكثير من الأنظمة السياسية المبكرة، ومنها البسيطة، جسّدت إجراءات تشاورية مصممة لتقرير إرادة الشعب. وفي المعنى العام، كانت «قيمة» الديمقراطية، مع أنها عطلت أحيانًا، حاضرة مرارًا وإن لم يكن دائمًا، في المجتمعات المبكرة، وبرزت على وجه الخصوص في سياق معارضة الحكم الاستبدادي».

(Goody, 2006: 256)

وفي وقت أقرب، شكّل موضوع استكشاف تاريخ أوسع وأعمق للديمقراطية القوة الدافعة المركزية لعمل جون كين الممتاز «حياة الديمقراطية وموتها» *The Life and Death of Democracy* (Keane, 2009). ففي أول محاولة لكتابة تاريخ شامل للديمقراطية على مدى أكثر من قرن، يبدأ كين بإنارة عديد من اللحظات الديمقراطية التي لم تحظ في السابق بما يكفي من التقدير، ليختتم بالقول:

«تنبثق شموليتها.. من التزامها الفاعل بما يمكن أن يسمى «تعددية شاملة»، التوق إلى المثال الديمقراطي لحماية المستضعفين وتمكين الناس في كل مكان، بحيث يستطيعون الاستمرار في عيش حياتهم المتنوعة على الأرض متحررين من صلف العظماء والأقطاب، والطغاة والأثرياء والأقوياء، وتحيّزهم وظلمهم».

(Keane, 2009: 855)

ومع أن هذا المنظور الأعرض والأغنى للديمقراطية وتاريخها يضم عددًا كبيرًا من القصص يصعب أن يحتويها كتاب واحد، إلا أننا جمعنا هنا سلسلة من الأبحاث والدراسات التي تتصدى لبعض من حالات الإهمال والإغفال الصارخة في التاريخ القياسي للديمقراطية. لكن ثمة حقبة مهمة في التاريخ «السرّي» للديمقراطية تسبق زمنيًا حتى أوائل المدن-الدول والحضارات في العالم القديم. وقبل وقت طويل من إصلاحات كلايثينيز، تحلقت شعوب ما قبل التاريخ حول النيران أو تجمعت تحت أشجار التين، للتداول والتشاور في القضايا التي تواجه مجتمعاتها. يشير كتاب رونالد م. غلاسمان المؤلّف من جزأين الديمقراطية والاستبداد في المجتمعات البدائية *Democracy and Despotism in Primitive Societies* إلى «نار المخيم» في المجتمعات التي اعتمدت على الصيد-جمع الثمار؛ حيث أدت الحاجة إلى جمع الطعام بطريقة منسقة والاستراتيجيات الدفاعية إلى قيام بعض من أوائل أشكال عملية صنع القرار الجمعي، واتخذت هذه العملية بمرور الزمن وظائف سياسية وقضائية متنوعة (Glassman, 1986: 37 - 8, 46 - 53). ويقال إن «ديمقراطية القرابة» انبثقت في ما بعد في المجتمعات القبلية الزراعية أو الرعوية الأكثر تطورًا. وتألّفت هذه من نظام أكثر تعقيدًا، حيث يجتمع مجلس يضم العشيرة برمّتها لإرسال ممثلين عنه إلى الجمعية القبلية الأوسع (Glassman, 1986: 127 - 8). ومع أن غلاسمان حساس على نحو خاص تجاه الطبيعة المتحيّزة للعمر والجنس (غالبًا) لهذه الديمقراطيات «البدائية»، إضافة إلى حقيقة أن بعض الميول والنزعات الأوليغاركية (حكم القلة) أو النفعية يرجح أن تظهر هناك، إلا أن دراسته

أثارت أسئلة مهمّة حول أصول الديمقراطية واحتمال أنها تجسد نزعة بشرية شاملة. ومن الجدير بالملاحظة أن غلاسمان يختتم الجزء الأول من دراسته بإثبات وجود شكل نقي من الديمقراطية حتى اليوم لدى قبيلة توساداي في غابات الفلبين المطرية. لا يوجد تمايزات بين الذكور والإناث، أو بين الشيب والشباب، بل يشارك أفراد المجتمع المحلي كلهم في كل جانب من جوانب النقاش، والقيادة، وصنع القرار (Glassman, 1986: 224 - 5).

في الجزء الأول (الديمقراطية ما قبل الأثينية) يتصدى الكتاب المشاركون لمجموعة متنامية من الأدلة التي تشير إلى أن البشر، حين أقاموا وعاشوا في أولى المدن–الدول في العالم: في الشرق الأوسط، والبحر المتوسط، ووادي السند، والصين، تبنّوا آليات ديمقراطية «بدائية» للتعامل مع تعقيدات الحياة في المدينة. يؤكد فصل بنجامين عيسى خان «ما هو البدائي في الديمقراطية البدائية؟» وجود مجالس وجمعيات عامة في كثير من المدن – الدول الشرق أوسطية، إلى جانب أثينا، حيث تمتّع كل مواطن بالحق في الكلام والتصويت في ما يتعلق بالأمور الاجتماعية والإدارية والسياسية. ومع مزيد من استكشاف الصلة بين الشرق الأوسط القديم واليونان الكلاسيكية، يتفحص ستيفن ستوكويل «ما قبل أثينا: الحكومة الشعبية المبكرة في فينيقيا والمدن – الدول الإغريقية» الدليل على قيام ديمقراطية فينيقية، وعلى التأثير المحتمل في التطور السياسي اليوناني، مشيرًا إلى أن للحكومة الشعبية تاريخًا أطول مما هو مقبول ومعترف به عمومًا. كانت هناك أيضًا جمعيات وممارسات ديمقراطية بدائية في الهند القديمة، ويعتمد فصل ستيفن موهلبرغر «الجمهوريات والمؤسسات شبه الديمقراطية في الهند القديمة» على تشكيلة متنوعة من المصادر التاريخية والدينية؛ ليخلص إلى أن الجمهوريات الغابرة في شبه القارة تجسّد أهم الأمثلة على الديمقراطية في العالم القديم. تظهر دراسة بولين كيتنغ «التنقيب عن الديمقراطية في الصين» أن الصين تمتلك أيضًا تاريخًا من المؤسسات والممارسات الديمقراطية في الثقافات المضادة التي تطورت إلى جانب الكونفوشيوسية.

يسلّط الجزء الثاني (الديمقراطية في العصور الوسطى) الضوء على فجوة كبرى في التاريخ القياسي للديمقراطية، امتدت من سقوط الجمهورية الرومانية إلى قيام البرلمان الإنكليزي، وهي حقبة زمنية طويلة شملت ما سمي بـ«العصور المظلمة» في أوروبا. لكن الإسلام ازدهر على مدى هذه الحقبة. ومثلما يظهر فصل محمد عبد الله وحليم رين («خلف الحجاب: تاريخ الإسلام الديمقراطي»)، كثيرًا ما استخدمت العقيدة والسياسة في الإسلام آليات ديمقراطية مثل الشورى والإجماع في عملية صنع القرار، فضلاً عن المنظومات التمثيلية والانتقال السلمي للسلطة. ويستقصي فصل باتريشا بيريس بولهوسا («مثل وطموحات: الديمقراطية ووضع القوانين في إيسلندا القروسطية») النظام القانوني الإيسلندي الدينامي في القرون الوسطى من أجل تقدير انخراط المجتمع في عملية صنع القوانين، ويجلب منظورًا نقديًّا لتجربة مهمة في الاستقلال الذاتي والحكم الذاتي الاستيعابي. بينما يستكشف ستيفن ستوكويل الميول الديمقراطية في البندقية القروسطية في دراسة ثانية له في هذا الكتاب («الثقافة الديمقراطية في جمهورية البندقية المبكرة»)، مشيرًا إلى أن البندقية أدّت دورًا رئيسيًّا في الحفاظ على الميول الديمقراطية حية بين العصور القديمة وعصر النهضة، عبر تجارب في الجمعيات والمجالس السيادية والتبادل الحر والصريح بين المواطنين.

يستكشف الجزء الثالث («الديمقراطية الأهلية المحلية والاستعمار») عددًا من المجتمعات المحلية التي استعرضت نوعًا من الحكم الجمعي أو السياسة المساواتية في أثناء حقبة الاستعمار الأوروبي، مع الإشارة إلى احتمال وجود تاريخ أشد عمقًا، وأكثر غنى، تاريخ «سرّي» غالبًا للديمقراطية الأهلية المحلية. يسجّل فصل إماكيوليت كيزا حول («الديمقراطيات الأهلية في إفريقيا: باغاندا في أوغندا») لحظة بالغة الأهمية في التاريخ الأوسع للديمقراطية، ويشير إلى طرق يمكن عبرها استخدام ميراثها لتجديد الجدل الديمقراطي وإحياء الخطاب الديمقراطي في إفريقيا اليوم. في فصل حمل عنوان («الصيادون الذين امتلكوا أنفسهم»)، يتفحّص فيليبي بين صيد الجاموس في قبيلة ميتي غرب

كندا، حيث تقرر جمعية عامة قواعد الصيد وقوانينه وتنتخب الأدلاء وزعماء المخيم. أما إسهام لاريسا بهرندت في هذا الكتاب («سكان أستراليا الأصليون والديمقراطية: تقاليد قديمة، تحديات جديدة») فيستقصي الميول والنزعات الديمقراطية في المقاربات التقليدية لسكان أستراليا الأصليين، ثم يقدم الحجة على أن مثل هذه الممارسات مستمرة على الرغم من تدخل الحكومة في محاولات هؤلاء السكان لتقرير المصير. وفي فصل بعنوان («التاريخ السابق لتسوية ما بعد النظام العنصري: ديمقراطية لا عنصرية في مستعمرة الكيب في جنوب إفريقيا، ١٨٥٣-١٩٣٦»)، تنقب بوبي فري في جانب مجهول تقريبًا من التاريخ السياسي لجنوب إفريقيا، لتكشف أن الملكية لا العرق (قبل النظام العنصري) هي الأساس لحق التصويت للحكومة المتعددة الأعراق في مستعمرة الكيب.

يتفحّص الجزء الرابع («تيارات بديلة في الديمقراطية المعاصرة») جوانب وملامح من انتشار الديمقراطية على مدى القرن الماضي، لتقدير أهمية إسهام الحركات الشعبية ومنظمات المجتمع المدني في مواجهة السلطة الاستبدادية ومناصرة نظام سياسي أكثر ديمقراطية واستيعابًا. تكشف دراسة كيه. لويزا غاندولفو («ولادة الديمقراطية: دور المرأة في الخطاب الديمقراطي في الشرق الأوسط») العمل الرائد للنسويات الإسلاميات منذ أواخر القرن التاسع عشر، اللاتي تجاوزن الدور المحدّد لهن وشكّلن ممارسات ديمقراطية في الشرق الأوسط. بينما يشير فصل بنجامين عيسى خان («شوارع بغداد: الاحتجاجات والديمقراطية بعد صدام») إلى حقيقة أن الشعب العراقي بعد صدام حسين مارس مرارًا حقه الديمقراطي في الاحتجاج، وأدّى دورًا فاعلاً في حكومته، وساعد في إيجاد ديمقراطية نشطة وحيوية. أما الفصل الأخير الذي كتبه جون كين بعنوان («ديمقراطية رقابية؟ التاريخ السرّي للديمقراطية منذ عام ١٩٤٥»)، فيتبنّى نظرة أوسع لنهوض الديمقراطية بعد عام ١٩٤٥، ليتفحّص الانتقال غير المعترف به من المؤسسات التمثيلية للعالم القديم نحو شكل يدعوه كين «ديمقراطية رقابية»،

حيث كان لمراقبة السلطة ورصدها، وإدخال آليات التنافس على السلطة، مضامين جوهرية أثّرت في أسلوب تفكيرنا بالديمقراطية وكيفية ممارستها اليوم.

ما تشير إليه هذه التغيرات الجوهرية، وما يدل عليه في الحقيقة عمل كل واحد من المشاركين في الكتاب، هو أن الوقت قد أزفّ لإعادة التفكير بالتاريخ القياسي للديمقراطية. وبينما نعترف بأن تاريخنا «السرّي» للديمقراطية يعاني قيودًا كثيرة ونواقص عديدة، إلا أن لهذا علاقة -على الأقل جزئيًا- بالتاريخ المعقّد والمتشعّب للديمقراطية نفسها. وحين نتجاوز الروايات السردية التقليدية نحو فهم لتاريخ الديمقراطية يحتفي بتعقيد مساراتها المتداخلة وممارساتها المتقاطعة، لا بد أن ننحرف نحو منطقة غير مألوفة وغير معروفة. وفي الحقيقة، فإن القبول بالنواقص المكتشفة في تاريخ الديمقراطية يعني الاعتراف بعدم وجود صيغة نقية من الديمقراطية نكشفها، ولا أيام غر طوال نمجّدها، ولا قصة سردية عظيمة نرويها. هنالك كثير من اللحظات الديمقراطية التي تفتقد الكمال والمثال، حيث حارب الناس وضحّوا في سبيل تحسين وضعهم وأوضاع إخوانهم البشر. في المعنى الحقيقي، يسعى هذا الكتاب في حجته إلى نظرة أكثر ديمقراطية لتاريخ الديمقراطية. نظرة تحاول على أقل تقدير التفكير المتروّي بالاحتمال الديمقراطي الذي يمكن العثور عليه في جميع المناطق، والثقافات، والحقب التاريخية. لذلك، نحن نأمل بفتح المجال للأبحاث المستقبلية، وندعو الباحثين الآخرين إلى تحدّي القصة السائدة للديمقراطية، والبحث عن روايات سردية بديلة مع حركات مهمّشة، وإطلاق جدل غني ومفيد حول مسألة تاريخ الديمقراطية. نأمل أن يحظى الناس في شتى أرجاء العالم، بعد وضع هذا التاريخ القياسي موضع المساءلة وكشف هذه التواريخ «السرّية»، بإحساس أعظم بالملكية للديمقراطية، واعتزاز أكبر بممارستها وإعادة ابتكارها لتلائم زمنهم، ووضعهم، وأغراضهم. نطمح أن يمهّد هذا الكتاب السبيل أمام مناقشات وحوارات مستقبلية، وأن يؤدّي دورًا، مهما صغر، في فهم ومساعدة كفاح جميع الشعوب ضد الطغيان والقمع والاضطهاد، وفي سبيل أطر وثيقة الصلة بالتاريخ لممارسة للحكم.

الجزء الأول

الديمقراطية ما قبل الأثينية

(١)

ما هو «البدائي» في «الديمقراطية البدائية»؟ مقارنة بين الشرق الأوسط القديم وأثينا الكلاسيكية

بنجامين عيسى خان

هنالك تشديد واسع النطاق في الدراسات التي تتناول العالم القديم وسياسته على أهمية منجزات الإغريق. ويعود ذلك -على الأقل جزئيًّا- إلى وجود سجلات لإدارة مجتمعاتهم، ولأن من الأفضل فهم «الثورة الأثينية» لا حسبما فعل الأثينيون (نظرًا لوجود سوابق لمعظم أنشطتهم) بل كما دونوها. لكن لم يتبق من النصوص العديدة التي أنتجها اليونان منذ القرن الخامس قبل الميلاد سوى بعض الأجزاء والشظايا المتفرقة. وهذا يعني أن علينا توخّي الحذر عند استخلاص استنتاجات عامة اعتمادًا على هذه المصادر؛ نظرًا لأنها كتبت في سياق عدد كبير من النصوص الأخرى، التي فقدت منذ ذلك الحين (Davies, 1978: 13 - 20). ينطبق ذلك على وجه الخصوص على النصوص اليونانية المتعلقة بالديمقراطية. في واقع الأمر، نحن لا نعرف الكثير عن الديمقراطية اليونانية، أو كيف اشتغلت، أو المبادئ الجوهرية التي تأسست عليها ونمت منها. ومثلما أقرّ الباحث المعروف المختص في السياسة الأثينية الكلاسيكية جوسياه أوبر: «ليست لدينا نصوص باقية كتبت بغرض تفسير المبادئ التي اعتمدت عليها الديمقراطية الأثينية» (Ober, 1994: 151). وإضافة إلى ذلك كله، ومثلما يشير أوبر في موضع آخر: «كتبت أغلبية النصوص [اليونانية] القديمة بواسطة النخب، من أجل صفوة القرّاء على وجه الخصوص» (Ober, 1989: 43). وفي ما وراء مثل هذه المخاوف، تكمن معظم مشكلة الاعتماد على كتابات الإغريق القدماء

وأبحاثهم في حقيقة أن «جميع الفلاسفة السياسيين والخبراء القانونيين الأثينيين الذين نمتلك أعمالهم، كانوا بدرجات متفاوتة متعاطفين مع حكم القلة المستبدّة» (Jones, 1969 [1953]: 41). ويبدو أن الكتّاب البارزين مثل أفلاطون، وأرسطو، وإيزوقراطيس (في أعماله المتأخرة)، وثوسيديديس، وزينوفون، و«الأوليغاركي القديم» (أو زينوفون المزيف)، نظروا إلى الديمقراطية بوصفها نموذجًا سيئًا من نماذج الحكم، حيث تغتصب الإرادة الوحشية والبهيمية للجماهير الموقع الطبيعي للنخبة الثرية والمتعلّمة. أكثر من ذلك، تعبّر أغلبية كتاباتهم عن حقيقة أنهم وجدوا الديمقراطية الأثينية بعيدة جدًّا عن تجسيد مثال سياسي، وسعوا باستمرار إلى تجاوزه لإجراء مناقشات حول نماذجهم الطوباوية.

وعلى الرغم من انتقادات الأثينيين للديمقراطية، إلا أنهم اقتنعوا بوجود نزعة فريدة نحوها لدى الإغريق، وأنهم هم الذين ابتكروا هذا الشكل المتقدّم من أشكال الحكم. ومثلما يلاحظ مؤرخ القرن الخامس ثيوسيدايدس (٤٦٠/ ٥٥- ٤٠٠ ق.م.) في صياغته لخطبة بيركليز التأبينية: «دعوني أقول لكم إن نظامنا للحكم [الديمقراطية] لا ينسخ مؤسسات جيراننا. بل إن مؤسساتنا هي التي تجسّد نموذجًا يحتذى للآخرين، أكثر من كوننا نقلدهم» (Thucydides, 1972 [410 BC]: II. 37). بشّر بهذا الرأي هيرودوت، عبر روايته للحروب اليونانية - الفارسية عام ٤٩٠ و٤٨٠-٤٧٩، حيث كرر مغايرة الحرية والمساواتية وقوة الروح المدينية/ المدنية في نموذج الإغريق للديمقراطية، مع الاستبداد والقمع وضعف الروح المدينية/ المدنية في أنظمة الحكم الأجنبية مثل نظام الحكم في الإمبراطورية الفارسية (Herodotus, 1996 [460 BC]: III80 - 8; VII. 211 -13). على نحو مشابه، يؤكد أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) في السياسة أن «غير الإغريق يتحملون الحكم الشبيه بحكم السيد دون اعتراض؛ لأنهم بالطبيعة أكثر عبودية من الإغريق» (Aristotle, 1981 [350 BC]: 1285a 16). على وجه العموم، أسس الإغريق معظم حججهم حول مثل هذه القضايا على افتراض لا يتعلق بطبيعتهم المهذّبة والمتحضّرة والديمقراطية فحسب، بل على تخلّف غير الإغريق وبربريتهم أيضًا، وتاريخهم القائم على الاستبداد والطغيان والاضطهاد.

وبغض النظر عن هذه المشكلات الصعبة كلها (ندرة النصوص اليونانية المتعلقة بالديمقراطية، والإطار النخبوي وازدراء الديمقراطية في النصوص الموجودة لدينا، والافتراضات العنصرية السافرة الكامنة في الرواية السردية) حققت فكرة أن الديمقراطية الأثينية فريدة ومتفوّقة على التجارب المماثلة في أماكن أخرى مكانةَ المعتقد الفكري التقليدي(١). وفي الحقيقة، يشبه تحدّي فكرة أن اليونان موئل أولى الديمقراطيات السباحة ضد تيار جارف من الإجماع الأكاديمي. ومن بين العديد من الباحثين المختصين بالثقافة الرومانية-اليونانية ومنتجاتها، والعلوم السياسية، والمؤرخين، والمنظّرين السياسيين، الذين يركّزون اهتمامهم اليوم على الديمقراطية في أثينا القديمة(٢)، تشعر الأغلبية الساحقة بالرضا عند التوكيد على أن شيئًا فريدًا حدث بالفعل بين الإغريق، وتحجم عن النظر في ما وراء ذلك، ولو لمجرد إشارة تقدير عابرة (أو تحية مشجّعة) للتطورات الديمقراطية الأقدم عهدًا(٣). ومثلما قال فلافيوس جوزيفوس، المؤرخ اليهودي في القرن الأول الميلادي:

«لا أستطيع إلا أن أعجب أشد العجب من أولئك الذين يفترضون أن علينا عدم الاهتمام إلا بالإغريق حين نستقصي أقدم الحقائق،

---

(١) تجدر الإشارة هنا إلى محاولات عدد من الباحثين إنكار وجود الديمقراطية في أثينا أصلاً. على سبيل المثال، أكد ليونيل بيرسون أن الشعب، حتى وفاة بيركليز عام ٤٢٩ ق.م.، لم يسيطر إلا على السياسة المحلية، بينما خضعت القضايا الأكثر أهمية في ما يتعلق بالسياسة الخارجية لمجلس مؤلف من عشرة جنرالات. وعقب وفاة بيركليز، حاول الأثينيون التعامل مع السياسة الخارجية، لكن ترافق ذلك مع انزلاق الدولة إلى الفوضى (Pearson, 1937). وقدم آخرون الحجة على أن أثينا، كما سنناقش في موضع لاحق من هذا الفصل، خضعت لسلطة نخبة حاكمة لم تحاول الحصول على موافقة الجماهير إلا في أوقات متباعدة (Laix, 1973; Larsen, 1954; Perlman, 1963, 1967).

(٢) للاطلاع على مناقشة لمصفوفة أوسع من الفروع المعرفية المتقاطعة التي تكرست للديمقراطية الإغريقية، انظر الأعمال الأخيرة لجوسياه أوبر (Ober, 2008).

(٣) خذ على سبيل المثال مقالة كتبها مؤخرًا باحث مرموق ومختص باليونان القديمة، ديفيد بريتشارد، الذي لم يكتف بالإصرار على أن الإغريق ابتكروا الديمقراطية، بل أكد على أن أي محاولة لنسبة نماذج حكم مشابهة إلى منطقة شرق المتوسط أو بلاد ما بين النهرين لا بد أن تنهار لنقص الدليل، وهو دليل أهمل بريتشارد التعامل معه، بل حتى دحضه (Pritchard, 2007).

وأن نعرف الحقيقة منهم وحدهم.. أعني يجب علينا عدم الانقياد خلف الآراء العقيمة، بل تقصي الحقيقة من الحقائق ذاتها.. [عندئذ، يجب أن نعترف بأن] المصريين، والكلدانيين، والفينيقيين هم الذين حفظوا المعالم التذكارية لأقدم التقاليد التراثية للبشر وأكثرها ديمومة.. حرص أولئك أيضًا أشد الحرص على عدم إغفال أي شيء أنجز في ما بينهم؛ لكن تاريخهم حظي بالاحترام والتقديس، ووضع على الموائد العامة، كما كتبه رجال بينهم على قدر عظيم من الحكمة».

(Josephus, 1700 [75]: 1.2)

يسعى هذا الفصل إلى تصحيح المشكلة التي سلّط جوزيفوس الضوء عليها، والغوص مسافة أعمق في التاريخ الغابر للديمقراطية تتجاوز ما هو مسموح به عادة، والعودة إلى زمن سبق التطورات في أثينا الكلاسيكية، حيث ظهرت أوائل العلامات الدالة على المجتمع المنظّم وأنظمة الحكم المعقّدة عبر أرجاء الشرق الأوسط القديم. ثم يحاول مقارنة هذه النماذج الشرق أوسطية القديمة ومغايرتها مع نماذج أثينا الكلاسيكية، ويعرض رؤى وأسئلة جديدة حول طبيعة الديمقراطية وتاريخها. وتأسيسًا على بعض الأعمال الحديثة (Fleming, 2004; Isakhan, 2007a; Keane, 2009: 78 - 155)، يأمل هذا الفصل أيضًا في نقل النقاش إلى ما وراء تخوم العبارة التي ربطت عادة بديمقراطيات الشرق الأوسط القديم: «الديمقراطية البدائية».

استخدمت عبارة «الديمقراطية البدائية» أول مرة في معرض الإشارة إلى الحكم في بلاد ما بين النهرين القديمة من العالم المختص بالحضارة الآشورية ثوركيلد ياكوبسن، في تحليله المفصّل لأساطير الشرق الأوسط القديم وملاحمه، مثل: إينوما إيليش وجلجامش، إضافة إلى الممارسات السياسية لعدد من أوائل المدن-الدول في المنطقة (Jacobsen, 1970 [1943], 1970 [1957], 1977a [1951a], 1977b [1951]b). هنا وجد ياكوبسن إشارات إلى جمعيات ومجالس عامة أصدرت قرارات قضائية، وناقشت قضايا ذات

أهمية مركزية للمجتمع، مثل الحرب والسلم، وانتخبت قادة وزعماء للمجالين الديني والدنيوي. يقدم هذا الفصل الحجة على أن التجارب الشرق أوسطية لم تكن أكثر «بدائية» بأي معنى قابل للقياس من النماذج اللاحقة التي قدمتها أثينا الكلاسيكية، مع أنها أقل صرامة ورسمية. وبينما لم تحدث جميع العوامل التي جعلت أثينا القديمة مهمّة بالطريقة نفسها وفي الوقت ذاته في الشرق الأوسط القديم، إلا أنها وجدت كلها فعلاً في أوقات متفاوتة وبأشكال مختلفة في أنحاء شتى من هذه الحضارات المبكرة، كما تلاحظ هذه المقالة بحذر أيضًا. ولإثبات هذه الفرضية، يستخدم باقي الفصل عدة معايير مفتاحية شائعة لقياس الديمقراطية الأثينية (وظيفة جمعيتها العامة، آليات العدالة والقانون، إجراءات التصويت والانتخاب المتفاوتة، حقوق المواطنين وحرياتهم، الاستبعاد المنهجي لـ«غير المواطنين»)، ويناقش السوابق والحالات الموازية في الشرق الأوسط القديم اعتمادًا على الأدلة الباقية.

الجمعيات والمجالس العامة الأثينية والشرق أوسطية

تبدأ قصة الديمقراطية الإغريقية الكلاسيكية فعلاً حين «منحت» الطبقة الأرستقراطية في أثينا «تفويضًا» لكلايثينيز عام ٥٠٨ تقريبًا لإقامة نظام سياسي يتحاشى مركزة السلطة. ابتكر كلايثينيز (وهو سياسي حاذق وشعبي نادى منذ وقت طويل بنظام «يحكم فيه الشعب») نموذجًا للحكم أصبح يعرف باسم (demokratia) ديمقراطية. من المعايير المركزية التي يقاس نموذج كلايثينيز تبعاً لها الجمعية العامة الأثينية، وهي لقاء يعقد في الهواء الطلق، ويناقش قضايا واسعة ومتنوعة مثل «الحرب والسلم، والمعاهدات والاتفاقيات، والشؤون المالية، والتشريع، والأشغال العامة. باختصار: السلسلة الكاملة من أنشطة الحكم» (Finley, 1973: 18 - 19). تلقى جميع المواطنين الذكور البالغين التشجيع على حضور هذه الاجتماعات التي كانت تعقد نحو أربعين مرة في السنة، وكثيرًا ما اجتذبت أعدادًا تصل إلى ٦٠٠٠ شخص تقريبًا[1].

---

(1) يمكن العثور على أفضل وصف للجمعية العامة لأثينا الكلاسيكية في كتاب أرسطو الدستور الأثيني (Aristotle, 1984 [332 BC]: 43.3 - 6, p. 90).

لكن خلافًا للافتراض الشائع بأن مثل هذه الجمعيات العامة كانت أماكن حافلة بالنشاط والحيوية ومفتوحة على آراء متنوعة ومجادلات مطولة، منع حجم هذه التجمعات على الأرجح إجراء أي تبادل نشط للآراء. بدلاً من ذلك، كان المطلوب من الأغلبية الساحقة من الحضور الإصغاء والتصويت، ولم تتمكن سوى قلة قليلة من المواطنين (النخبة الثرية والمتعلمة) من إلقاء خطب معدّة سلفًا أو اقتراح تحركات معينة. لم تجر سوى مناقشات محدودة، ومع أن البيانات الخلافية ربما قابلها الحضور بالاحتجاج أو الضحك، إلا أن الاتصال تدفق غالبًا باتجاه واحد (Hansen, 1999 [1991]: 142 - 6). سوف يعاني هذا الوضع تدهورًا كبيرًا بعد انقلابين لمصلحة القلة المستبدّة: حدث الأول في عام ٤١١/ ١٠ ق.م تحت ضغط الحرب البيلوبونيزية (٤٣١-٤٠٤ ق.م)، والثاني في عام ٤٠٣/ ٤ ق.م، عقب انتصار الإسبارطيين في نهاية تلك الحرب ذاتها. وشهدت إعادة التوكيد على الديمقراطية في أثينا (٤٠٣/ ٢ ق.م) إضعاف سلطة الجمعية العامة وتقييد صلاحيتها. ولم يتمكن حتى المواطن المحظوظ الأكثر تمتّعًا بالمزايا من عرض أي اقتراح للمناقشة وفقًا لرغبته. بدلاً من ذلك، لم تتمكن الجمعية من مناقشة وتقرير سوى الأمور التي يضعها المجلس (مجلس المواطنين (boule) على جدول الأعمال، وحتى في هذه الحالة يمكن لمحكمة الشعب أن تسقط إرادة الشعب (Hansen, 1999 [1991]: 151 - 2). يثير هذا كله سؤالاً يتعلق بما إذا كانت السياسة الأثينية تقرر فعلاً بمجادلات أفراد «الشعب» ومناقشاتهم ومشاوراتهم، أم كانت آلية على درجة رسمية عالية مصممة لإجازة نشاط الدولة لا ابتكاره (Laix, 1973; Larsen, 1954; Perlman, 1963, 1967). يحدد المجلس القضايا التي تحتاج إلى تصديق، بعد أن يعرضها المواطنون من أفراد النخبة عبر خطب شعبوية بليغة الأسلوب، ومن جانبهم يؤدي المواطنون (العاديون) وظيفة الختم المطاطي الذي يمكن أن تمحو المحكمة آثاره.

لم تكن الجمعية العامة الأثينية -بكل محاسنها ومثالبها- وحيدة فريدة في العالم القديم. وثمة دليل يثبت أن الجمعيات العامة في الشرق الأوسط تسبق زمنيًا

بنحو ألفي عام إصلاحات كلايثينيز، المشابهة إلى حد لافت في قوتها الديمقراطية الدافعة. وكانت تعقد لاتخاذ قرارات تتعلق بأمور متفاوتة ومتنوعة: من مشروعات الري، إلى البعثات التجارية، إلى مسح الأراضي، إلى القضايا الإدارية والحكم على الجرائم الخطيرة التي يرتكبها المواطنون، أو الحالات التي يتعرض فيها أمن المدينة-الدولة للتهديد (Jacobsen, 1970 [1957]: 138; Saggs, 2004: 131). كما شكلت نواة الإدارة البلدية للمدينة-الدولة، وأتاحت ركم الموارد الجمعية للمجتمع من أجل التوصل إلى إجماع على العمل الإجرائي المنسق. وعلى شاكلة الجمعيات والمجالس العامة في عالم الإغريق، اشتغلت إلى جانب مصفوفة معقدة من المجالس والمحاكم الأخرى، وانقسمت بين «مجلس أعلى من «الشيوخ» ومجلس أدنى من «الشباب» (Kramer, 1963: 74). على سبيل المثال، كانت السلطة في المدينة-الدولة شوروباك، التي بلغت ذروة ازدهارها الاقتصادي بين عامَيْ ٢٦٠٠ و٢٣٥٠ ق.م، مقسمة بين كهنة المعبد ومجلس ثان من القضاة/ المأمورين، اهتم بالشؤون الدنيوية والعامة، وشكل هيئات تنفيذية متعدّدة، وحظي بسلطات محدودة تتولى المسؤولية دوريًا (Bailkey, 1967: 1218). توسعت مثل هذه الإجراءات في المدن-الدول المتأخرة مثل سيبار، التي خضعت بين عامي ١٨٩٠ و١٥٩٠ ق.م إلى حكم جمعية عامة مؤلفة من مجلسين: مجلس أعلى من النبلاء، ومجلس أدنى من العامة (Oppenheim, 1969: 9 - 10). هنا، تألّف المجلس الأعلى، مثلما هي الحال غالبًا في إقليم أتيكا اليوناني، من أفراد المجتمع الأكبر عمرًا، والأكثر تأهيلاً وثراء، الذين تناوبوا على رئاسة مختلف المناصب القضائية والإدارية سنويًّا، بينما تألّف المجلس الأدنى من الذكور البالغين الأحرار (Leick, 2001: 176).

في بعض الأحيان ظهرت الجمعيات والمجالس العامة في الإمبراطوريات الكبرى في الشرق الأوسط. على سبيل المثال، كان بمقدور السكان في العاصمة الأشورية (آشور) الاجتماع في جمعية عامة تتوصل إلى الاتفاق بإرشاد وتوجيه من أفراد المجتمع الأكبر عمرًا، والأكثر ثراء ونفوذًا. كثيرًا ما استدعيت مثل هذه الجمعيات حين تصل الخلافات في الرأي بين القصر والشيوخ إلى

طريق مسدود. هنا، «تصف الوثائق التاريخية الجمعيات العامة للمواطنين الذين يتشاورون عدة أيام..[حيث] يتم السعي إلى/ أو الحصول على أصوات الأغلبية.. وكان بالمستطاع دومًا أن تثير آراء الأقلية المشكلة مرة أخرى إذا فشل حلها القانوني» (Schemeil, 2000: 104). ومثلما هي الحال في أثينا، وازن سلطةَ الدولة قطاعٌ خاص مزدهر، وذلك مع تعاظم ثراء التجار الآشوريين، ومن ثم نفوذهم. ويبدو أن العائلات التجارية الكبيرة كانت تجتمع في مبنى عرف باسم «دار المدينة»، حيث «اتخذت قرارات حول السياسة التجارية، وتثبيت معدلات ضريبة التصدير.. وخدمت وظيفة الهيئة الدبلوماسية.. وتحكمت بالعلاقات مع حكام الأناضول الذين اعتمدت القوافل والتجار المقيمون على تعاونهم وحمايتهم» (Leick, 2001: 203).

يمكن العثور أيضًا على أمثلة على الجمعيات العامة المعقّدة والمتطورة بين الإسرائيليين القدماء. هنا، يكشف «سفر الخروج»، باستخدام أساليب موازية للتطورات السومرية الأقدم عهدًا، أن زعماء بني إسرائيل -مثل موسى- رُشحوا عبر «تفويض» أتى من الرب مباشرة، وأكدته جمعية الشيوخ العامة (Mullen, 1980). وفي ما بعد، مثلما أظهر س. أومهاو وولف، ظهرت مجالس متنوعة وهيئات للشيوخ في عدد من الأسفار المهمة في العهد القديم[1]، في حقبة شهدت مرور بني إسرائيل بوقت عصيب مضطرب من تاريخهم السياسي. يلاحظ وولف في مقدمة دراسته أن:

> «بعض التعابير والعلاقات في العهد القديم تشير إلى أن الديمقراطية، حسب التعريف الأوسع للكلمة.. كانت سائدة في العصور المبكرة، وأن آثار الإجراءات الديمقراطية ربما يمكن تبينّها في المفاهيم السياسية والدينية على مدى العصور المتأخرة من التاريخ الإسرائيلي».

(Wolf, 1947: 98)

---

(١) منها: «يشوع»، و«القضاة»، و«صموئيل الأول» و«صموئيل الثاني»، و«الملوك الأول» و«الثاني».

يبدو أن هذه المجالس انعقدت لأغراض دينية وسياسية، عند بوابة المدينة أو عند باب خيمة الهيكل (المتنقل). وكما هي الحال في أثينا، مال الناس إلى احترام الخطباء الأكثر بلاغة والأكبر عمرًا وقدرًا وخبرة وموهبة، ومن ثم هيمن هؤلاء على معظم الإجراءات. وحين تختتم المداولات والمشاورات، يصدر بيان يعيد التأكيد على القرارات المفتاحية ويعلن موافقة الشعب. استمرت هذه الجمعيات في ما بعد، في أثناء عهود الملكية، في ممارسة «سلطات استشارية على أقل تقدير، إن لم تكن سلطة نقض [فيتو] كاملة، على الملك» (Wolf, 1947: 104). وفي الحقيقة، كبحت جمعية الشعب العامة احتمال قيام حكم استبدادي، وتطلبت أفعال الملك مصادقة تراتبية بيروقراطية معقّدة من مسؤولي الهيكل، والمتنبئين، والكهان، وأفراد الحاشية، وجموع المواطنين كلهم في بعض الحالات (Martin and Snell, 2005: 399 - 400; Schultz, 1981: 146; Wolf, 1947: 100 - 8). وفي واقع الأمر، لم يتطلب الارتقاء إلى العرش ذاته نسبًا نبيلاً، ولا حقًّا إلهيًّا، بل موافقة الأغلبية، التي «امتلكت سلطة رفض أي مرشح للملكية، ولو كان ولي العهد» (Wolf, 1947: 105).

العدالة والقانون

بالعودة إلى أثينا، تجدر الإشارة إلى عامل جوهري آخر في ديمقراطيتها تمثّل في فكرة العدالة والمساواة أمام القانون. ومن الأمثلة المعبّرة في هذا السياق الخطيب المفوّه إيسخينيز (٣٩٧-٣٢٢ ق.م) الذي ذكر أن «المدن الديمقراطية محكومة بقوانين راسخة»، وأن من واجب جميع المواطنين «طاعة القوانين التي رسخناها ومعاقبة أولئك الذين لا يطيعونها» (Aeschines, 2001 [347 BC]: 1.4 - 6). وربما تبدّى ذلك بأسلوب أبلغ في صياغة ثوسيديديس لخطبة بيركليز التأبينية، حيث يذكر أن «الكل يتساوى أمام القانون» (Thucydides, 1972 [410BC]: II. 37). وفي سبيل ضمان مثل هذه المساواة وإقامة العدالة، استخدم الأثينيون الجمعية الشعبية التي خدمت أيضًا، في القرن الخامس والنصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد، وظيفة المحكمة، حيث أشرفت على القضايا المعقدة، واستدعت الشهود لأداء الشهادة، وحاكمت المجرمين وأصدرت

بحقهم أحكامًا قاسية. وفي الحقيقة، حين تعلّق الأمر بالجرائم الخطرة التي قد تتطلب أحكامًا بالإعدام، تمتع جميع المواطنين بالحق في المحاكمة أمام الجمعية العامة قبل أن ينفذ فيهم الحكم. لكن في أثناء النصف الأول من القرن الرابع، ابتكر الأثينيون نظامًا قضائيًا منفصلاً، نظر في معظم القضايا بمعزل عن الجمعية: وبعد عام ٣٦٢ ق.م، توقفت هذه الأخيرة عن أداء وظيفة المحكمة (Hansen, 1999 [1991]: 76, 158 -9).

في ما يتعلق بحكم القانون في الشرق الأوسط القديم، من المفيد الالتفات إلى مجموعة القوانين التشريعية الواسعة التي تطورت في مختلف أرجاء المنطقة، من أجل ضمان الالتزام بالعدالة في قضايا متنوعة ومتباينة: من الجريمة إلى العبودية، ومن الزراعة والديون والقروض إلى الزواج وحقوق الملكية والانتهاكات الجنسية والسرقة، وبالطبع الأمر المهم المتصل بالثيران التي تنطح البشر. من هذه القوانين التشريعية، قانون الملك لبث-عشتار، الذي حكم مدينة آيسين من عام ١٩٣٤ إلى عام ١٩٢٤ ق.م، حيث أظهر الملك اهتمامه بالعدالة الاجتماعية عبر الزعم في بداية الديباجة أن قوانينه مصمّمة لـ«إقامة العدالة في الأرض، وإلغاء الصيحات المطالبة بالعدل، واستئصال العداوة والعنف المسلح، وجلب الرفاهية والسعادة إلى أراضي سومر وأكاد» (ورد في: Roth, 1997 [1995]: Epilogue I). على نحو مشابه، حكم حمورابي «ملك العدالة» الإمبراطورية البابلية من عام ١٧٩٢ إلى عام ١٧٥٠ ق.م، ووضع مجموعة من ٢٧٥-٣٠٠ وصفة قانونية، أصبح من الشائع الإشارة إليها باسم «شريعة حمورابي». ما يثير الاهتمام على وجه الخصوص في هذه القوانين أنها تشير مرارًا وتكرارًا إلى جمعية عامة من القضاة الذين يشرفون على قضايا قانونية معقدة، ويفسرون القانون ويطبقونه على الحالات الصعبة. تؤكد الأربعة الأولى أهمية القضاة والجمعية القضائية، وتفرض عقوبة على شهادة الزور أمام الجمعية، تصل إلى الإعدام في حالات كثيرة. أما الخامس فيذكر:

> «إذا نظر قاض في قضية وأصدر بشأنها حكمًا وثبت الحكم على رقيم مختوم وبعد ذلك غيّر قراره، فإذا ثبت أن القاضي غيّر حكمه

في القضية التي نظر فيها فعليه أن يتحمّل عقوبة تصل إلى اثني عشر مثلاً.. وزيادة على ذلك عليهم أن يطردوه بلا رجعة من مجلس القضاة ومن على كرسيه ولا يحق له أن يجلس مع القضاة للنظر في دعوى».

(ورد في: Roth, 1997 [1995]: Law 5.6 - 30)[1]

لكن المقارنات بين اليونان الكلاسيكية وبابل القديمة على صعيد التشريعات القانونية والمساواة أمام القانون لا تنتهي عند حمورابي. وإضافة إلى منح المحافظين وكبار السن والقضاة واجبًا قضائيًا، أقام ملوك بابل في الحقبة المتأخرة نظامًا تستدعى فيه جمعية عامة للنظر في قضايا جنائية ومدنية أكثر أهمية وتعقيدًا. تمتّعت مثل هذه الجمعيات، كحالها في أثينا، بسلطة إصدار أحكام الإعدام. ومثلما يشير ياكوبسن، كان هذا النظام القضائي ديمقراطيًا في طبيعته، وكانت الجمعية، وهي منتدى مفتوح أمام المواطنين كلهم، مخوّلة باتخاذ القرارات المتعلّقة بالحق والباطل، أو الحياة والموت (Jacobsen, 1970 [1943]: 159 - 63).

خضعت مصر القديمة أيضًا في بعض الأوقات لحكم سلسلة من الجمعيات والمجالس العامة المتداخلة، مع حكومة مركزية ضمّت عدّة إدارات وأقسام مختلفة، مثل الخزانة، ووزارة الزراعة. وكان يقف على رأس هذه البيروقراطية وزير «أشرف على القضايا المدنية المهمة التي ترفع إليه من المحاكم الابتدائية، وتعامل مع المسائل المتعلقة بملكية الأراضي والشهادة على وصايا المتوفين، وتفحص القضايا الجنائية التي تتطلب عقوبات وأحكامًا قاسية» (Aldred, 1998: 196). لكن حتى هو لم يكن قادرًا على تطبيق قوانين جديدة من دون أن تخضع للنقاش والتداول على نحو واف في تشكيلة متنوعة من المجالس والجمعيات المنفصلة. وفي ما وراء ذلك، يبدو أن المجالس المتنوعة المستقلة تمتّعت

---

(١) هنالك في الحقيقة كثير من القوانين في شريعة حمورابي تتعلق بدور القضاة في النظر في قضايا القانون المدني (ورد في: Roth, 1997 [1995]: law 9, pp. 82 - 3; 13, 84; 168, 113; 172, 114 - 15; 177, 116).

بسلطة معتبرة على الشؤون الزراعية اليومية في منطقتها. واللافت أن بمقدور المواطن الفرد اللجوء إلى الاستئناف أمام الوزير مباشرة في ما يتعلق بقرارات الشؤون الريفية التي يتخذها المجلس. ومن ثم يمكن للوزير استنصاح المسؤولين المعنيين، حيث كان يعلّق الحكم عادة؛ وذلك لإعادة النظر في القضية مدة محدّدة من الزمن، قبل تنفيذ القرار النهائي (Van den Boorn, 1988: 168 - 71). ومع أن هذه الحالة لم تكن ديمقراطية بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أنها تشير على أقل تقدير إلى بيروقراطية مساواتية معنية بحقوق المواطنين، ومساواتهم أمام القانون، وتوفير قنوات وسبل للإجراءات المناسبة والاستئناف.

التصويت والانتخابات

ثمة طريقة أخرى يمكننا الحكم بواسطتها على أثينا الكلاسيكية وديمقراطيتها، تتمثّل في آليات التصويت والانتخاب المتنوعة التي استخدمتها للتوصل إلى قرار نهائي، أو تعيين مواطن محدّد في منصب من مناصب السلطة. حين يتعلّق الأمر بقضايا السياسة الداخلية أو الخارجية، كان أعضاء الجمعية العامة الأثينية في القرن الخامس يصوتون برفع الأيدي، لكن لم يجر على ما يبدو أي حساب دقيق للأصوات. تغيّر ذلك في القرن الرابع، حين كان المطلوب من الجمعية محاكاة إجراءات محكمة الشعب والتصويت بوضع أقراص صغيرة من البرونز في جرار (Hansen, 1999 [1991]: 130, 147). فضلاً عن ذلك كله، انتخبت الجمعية بضعة مواطنين مهمين لشغل مناصب في السلطة؛ بينما انتخب القضاة والمشرعون الذين بلغ عددهم خمسمائة تقريبًا بالقرعة في الجمعية، كحال قلة من القضاة/ المأمورين النافذين الذين تقدموا لشغل مناصب حكومية مهمّة. أخيرًا، سنحت لكل مواطن فرصة مواتية ليتم اختياره بالقرعة لشغل مناصب رسمية مدة محدّدة، مثل منصب الرئيس البارز والمهم، أو الموظفين المساعدين الأدنى مرتبة (Easton, 1970: 192 - 95). وبغض النظر عن الموقع، لم يحظَ الممثلون المنتخبون إلا بسلطات محدودة، وخضعوا للمراقبة الدقيقة من عامة الناس، ولم يحتفظوا بمناصبهم أكثر من سنة.

مثلما ذكرنا آنفًا، نملك دليلاً من الأيام المبكرة من حضارة ما بين النهرين يثبت أن المواطنين في أوائل المدن-الدول كانوا يجتمعون في جمعيات عامة. وكثيرًا ما استدعيت الجمعيات الطارئة حين يتعرّض أمن المدينة-الدولة للتهديد، وكانت بحاجة إلى انتخاب ملك. في بعض الأحيان، استخدمت آليات تصويت معقّدة إلى حد لافت، مثل الركوع أو المشي باتجاه المتكلم للتعبير عن الموافقة، أو الجلوس تعبيرًا عن الرفض (Schemeil, 2000: 104). وحين كان الملك ينتخب، يصبح القائد الأعلى للشعب ويستطيع «إعلان قوانين جديدة وتنفيذها» (Jacobsen, 1970 [1943]: 158). لكنه لا يشغل المنصب إلا مدة محدّدة ويتركه حين ترفع حالة الطوارئ. في ما بعد، نجد أن الملك في مملكة إلبا المتوسعة، نحو عام ٢٥٠٠ ق.م، قد انتخب عبر تصويت شعبي «مدة سبع سنوات وتقاسم السلطة مع مجلس للشيوخ» (Manglapus, 2004). وبعد خدمة الولاية الأولى، يحق له الترشح لولاية ثانية أو التقاعد على حساب الدولة.

في ما يتعلق بإجراءات التصويت المعقّدة، تجسّد مستعمرة التجار الآشورية كانيش نموذجًا لافتًا على نحو خاص. فقد بلغت ذروة الازدهار الاقتصادي بين عامَيْ ٢٠٠٠ و١٨٠٠ ق.م، وكانت تخضع لحكم جمعيات عامة على قدر مشهور من التطور والمساواة، ما يشير إلى «هيمنة روح ليبرالية وديمقراطية على هذه المجموعة الصغيرة من الوجهاء والأعيان المحليين» (Evans, 1958: 114). ومع أنهم ظلوا رعايا الملك ومن ثم تبنوا قوانينه، أشرف الشيوخ على كثير من القضايا المحلية، منها عملية صنع القرار السياسي والقانوني. في هذه الجمعيات جرت ممارسة أشكال متقدمة من التصويت حيث ينقسم المجتمعون إلى ثلاث مجموعات تتداول كل واحدة وتتشاور، ثم تصوّت بصورة مستقلة قبل الاجتماع مجددًا بكامل أعضائها حيث تحسب الأصوات النهائية (Larsen, 1976: 319 - 23; Schemeil, 2000: 104). لكن حين يخفق الشيوخ في التوصل إلى اتفاق، تعرض الأمور على الجمعية الكاملة (المؤلفة من الذكور البالغين كلهم) التي تصوّت أيضًا على القرار النهائي.

حقوق وحريات

بالعودة إلى أثينا الكلاسيكية، نجد ركيزة إضافية داعمة لديمقراطيتها في الحرية الشخصية والمساواة المطلقة بين جميع مواطنيها. وبرأي أرسطو، لم تكن هذه الركيزة عاملاً حاسمًا لازدهار الديمقراطية فحسب، بل تتصل ضمنًا بمبادئ العدالة وحكم القانون، التي تأسست عليها الديمقراطية الأثينية. ومع أن أرسطو يمقت كما هو واضح مثل هذه المساواة، إلا أنه أجبر على الإقرار بأنها توفّر الشروط الضرورية لتحقيق الحرية الشخصية (:[Aristotle, 1981 [350 BC 1291b30; 1317 a40). وفي ما يتعلق بالأثينيين، مثّلت المساواة والحرية سمتين مفتاحيتين محدّدتين للديمقراطية، حيث يتمتّع المواطنون بحصص متساوية في العالم السياسي، ويحتفظون في الوقت نفسه بالحق في ممارسة شؤونهم الشخصية وفقًا لاهتماماتهم ومصالحهم ورغباتهم، طالما لا ينتهكون القانون أو يتعدّون على حرية الآخرين. من الجوانب الرئيسية التي عُدّ فيها المواطنون الأثينيون أحرارًا ومتساوين حقهم الأساسي في «حرية الكلام» (Isegoria)، أو حرية التعبير عن الاهتمامات والمخاوف أمام إخوانهم المواطنين. وبينما يستبعد في اجتماع يضم ٦٠٠٠ شخص -كما أكدنا آنفًا- أن تسنح لكل مواطن فرصة ممارسة هذا الحق بانتظام، إلا أن فكرة «حرية الكلام» توسعت لتتجاوز تخوم الجمعية وأتاحت للمواطن حرية الكلام في حياته اليومية[1]. لكن الجمعية كانت قادرة على معاقبة الأفكار الخطرة برأيها، وتجدر الإشارة إلى أن الأثينيين عبّروا عن معارضتهم لمبادئ «حرية الكلام» ذاتها في محاكمتهم ومعاقبتهم لسقراط الفيلسوف، الذي وجدوه مذنبًا بالإلحاد وإفساد عقول الناشئة وحكموا عليه بالموت بالسم[2].

---

(١) في ما يتعلق بقضية الحرية الخاصة وتأثيرها في العلاقات بين الأثينيين، لاحظ بيركليز: «ومثلما هي حياتنا السياسية حرة ومفتوحة، كذلك حياتنا اليومية في علاقات أحدنا مع الآخر» (Pericles cited in Thucydides, 1972 [410 BC]: 2.37, p. 145).

(٢) لدينا عدة روايات باقية عن محاكمة سقراط، ربما يمكن العثور على أفضلها في كتابات أفلاطون وزينوفون ([Plato, 1892 [387]; Xenophon, 1897 [380]).

في ما يتعلق بقضية الحرية والمساواة في بلاد ما بين النهرين القديمة، تبرز عدة أمثلة وثيقة الصلة. أولها الحادثة التي وقعت في أثناء حكم أسرة لاغاش الأولى، بين عام ٢٥٠٠ و٢٣٠٠ ق.م تقريبًا، حين شارك الناس في كفاح مبكر ضد الاستبداد. يبدو كأن جاذبية العرش قد أغرت سلطات أسرة لاغاش الحاكمة، التي حرمت مواطنيها من حقوق الحريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأساسية، والحقوق التي نتوقعها عمومًا من دولة حرة. وقف القضاة الفاسدون إلى جانب قرارات النخبة وضمّوا معظم الأراضي الخاصة والتابعة للمعبد إلى أملاك الدولة. فجّر ذلك «صراعًا مريرًا على السلطة بين المعبد والقصر - «الكنيسة» و«الدولة»- حيث وقف مواطنو لاغاش إلى جانب «المعبد» (Kramer, 1963: 79). في الدول المبكرة التي خضعت لحكم الأسر المالكة، مثل لاغاش، تمتّع مجتمع المعبد بسلطة سياسية هائلة و«أظهر سمة ديمقراطية قوية» (Frankfort, 1978 [1948]: 221). في هذا المثال، تولّد عن المعبد فعل سياسي جمعي ضد فساد الدولة والأنظمة القمعية للسلطة، ما أدى إلى أول استعمال «مسجّل» لكلمة «حرية». وعقب مثل هذا الصراع، عمل الملك أوروكاغينا (ملك لاغاش نحو عام ٢٣٠٠ ق.م) على ترسيخ الحرية بوصفها واحدة من الأركان الرئيسية للمجتمع، ما يعني «إزالة الانتهاكات بحق المضطهدين واستعادة حقوقهم وحمايتها» (Bailkey, 1967: 1231). وسعى إلى ترسيخ مساواة أساسية بين المواطنين كلهم عبر تحرير الفقراء من أعباء ديونهم، وإعادة تثبيت السياسات الجمعية والمساواتية للمعبد، وإعادة التفاوض على حقوق المواطن، والعمل على استئصال الجوع والقمع بإعادة الأراضي المغتصبة إلى أصحابها. جعلت هذه الإجراءات كلها أوروكاغينا «أول مصلح اجتماعي معروف في التاريخ» (p. 1221).

لكن مُثل الحرية والمساواة لم تنحصر في حدود لاغاش، وثمة أدلة دامغة تثبت أن الحريات والحقوق الأساسية للمواطن حظيت بالاحترام والتبجيل في أنحاء شتى من الشرق الأوسط القديم (Martin and Snell, 2005; Snell, 2001). وإضافة إلى ذلك كله، قدر سكان الشرق الأوسط القديم حرية الكلام

تقديرًا عاليًا. ففي مختلف الجمعيات والمجالس العامة البابلية والآشورية والإسرائيلية، مثلاً، تمتّع كل مواطن بحق التعبير عن رأيه، بينما أشار المشاركون صراحة إلى حالات التعارض والتنافر في حجج خصومهم. وحين منح كل مشارك راغب فرصة لذكر حجته مرة على الأقل، كانت الإجراءات تختتم قبل أن يصبح الحوار دائريًّا عقيمًا، أو عاطفيًّا، أو يغلّ عكس النتائج المرجوة (Schemeil, 2000; Wolf, 1947).

نعلم الآن أن حرية الكلام هذه توسعت في مستعمرة كانيش الآشورية، وخرجت من نطاق الجمعية العامة إلى رحاب الحياة الخاصة للمواطنين، حيث تواصلت المناقشات والمحاورات المتعلقة بالقضايا الاجتماعية والسياسية المهمة، وتشكلت تحالفات واتفاقات متحررة من القيود الصارمة (Larsen, 1976: 161 - 70).

يمكن العثور على مثال متأخر يظهر على وجه الخصوص اهتمامات الشرق الأوسط القديم بحرية المواطنين والمساواة بينهم، في أثناء تأسيس الإمبراطورية الفارسية الأخمينية على يد كورش الكبير. في ذلك الوقت، حكم ملك قيل إنه فاقد الأهلية وقاس وشرير عرف باسم نبونيد، حكم الإمبراطورية البابلية الجديدة. «استمر في ارتكاب الأعمال الشريرة بحق مدينته» حيث حول كثيرًا من المواطنين الأحرار في بابل إلى عبيد وأجبرهم على العمل ضد إرادتهم: «كان [يفرض] يوميًّا [دون انقطاع] على سكانها العمل سخرة دون كلل أو ملل، ويدمرهم جميعًا» (ورد في: Cogan, 2003: II. 124). وحين فتح كورش المدينة عام ٥٣٩ ق.م، ربما دون أن يخوض معركة واحدة، صمم على إعادة ترسيخ الحقوق الأساسية للفرد وتشجيع التسامح الديني والحرية الشخصية. وبسبب تعرضهم سابقًا للاضطهاد، «استمتع جميع سكان بابل، وأرض سومر وأكاد.. بحكمه وأشرقت وجوههم.. وعاشوا حياة بهجة وسعادة» (ورد في: Cogan, 2003: II. 124). وفي الحقيقة، حرص كورش على «عدم السماح لأحد بتخويف شعب [سومر] وأكاد»؛ بل شرع في إعادة العدالة الاجتماعية و«رفاه مدينة بابل وجميع مراكزها المقدسة» (ورد في: Cogan, 2003: II. 124). وفي ما يتعلق بمواطني بابل «الذين فرض عليهم [نبونيد] العمل سخرة وخالف بذلك مشيئة

الإله وما عاد عليهم بالنفع»، «أراحهم [كورش] من تعبهم وحررهم من الخدمة» (ورد في: Cogan, 2003: II. 124).

ضم/ استبعاد

بينما ركّزنا بؤرة الاهتمام إلى الآن على الجوانب والملامح الإيجابية للديمقراطية الأثينية (مثل جمعياتها العامة، ونظامها القضائي، وممارساتها الانتخابية المتطورة، وإيمانها الجوهري بأفكار الحرية والمساواة)، يجدر بنا الالتفات الآن إلى واحد أو أكثر من الجوانب السلبية: استبعاد أغلبية سكان أتيكا من العملية الديمقراطية. في الحقيقة، كانت المواطنة نفسها مقيدة بخمس سمات محددة: العمر (البالغون)، الجنس (الذكور)، النسب (الأثينيون)، الخدمة العسكرية (استكمال التدريب العسكري)، الولادة (الأحرار وحدهم، لا العبيد أو أولادهم). وصحيح أن باستطاعة أي شخص، ضمن هذا التعريف المقيد للمواطنة، حضور اجتماعات الجمعية العامة كما يخبرنا أفلاطون (٤٢٩-٣٤٧ ق.م)، «بغض النظر هل هو نجار أو حداد، بلاط أو تاجر أو مالك سفينة، غني أو فقير، نبيل أو وضيع» (Plato, 1976 [380 BC]: 319 d)، فإن أي دراسة للديمقراطية الأثينية يجب أن تشير إلى حقيقة أن أغلبية السكان حرموا من الحقوق والمزايا التي تأتي مع المواطنة. وإلى جانب العبيد والنساء والأجانب، استبعد آخرون أيضًا، مثل أولئك الذين يعانون إعاقات عقلية وجسدية تمنعهم من استكمال التدريب العسكري. إضافة إلى ذلك كله، استبعد أولئك الذين كانوا على مستويات متدنية من التعليم أو المكانة الاجتماعية-الاقتصادية من المواطنة إما ضمنًا أو صراحة، ورفضت آراؤهم وحججهم بسهولة من النخبة المتعلمة والممارِسة، وإلى أن يدفعوا ثمن الحضور، لم يتمتّعوا بترف مغادرة حقولهم أو مكان مزاولة مهنتهم من أجل حضور المحاكم أو الجمعيات أو المجالس العامة.

بالمقابل، كانت الممارسات الديمقراطية الأقل رسمية في الشرق الأوسط القديم تعني انتشار أفكار عن المواطنة والمشاركة مختلفة اختلافًا كبيرًا عن تلك التي سادت في ما بعد في أثينا الكلاسيكية. ومثلما هي الحال في عالم الإغريق،

سُمح لـ«الناس العاديين» بحضور الجمعية العامة، ونصت إحدى الروايات على إمكانية أن يشمل المشاركون العمال اليدويين والعامة، مثل: صيادي الطيور، وصناع الخزف، وعمال الحدائق (Jacobsen, 1939). وفي ما وراء ذلك، وبينما هيمن الشيوخ أو «الآباء» على معظم الإجراءات بطرق شبيهة بتلك التي مارسها الأثينيون، كانوا أكثر انفتاحًا على اقتراحات مجموعة أوسع من المشاركين، وفي بعض الحالات «شاركت نساء مع الرجال في عملية صنع القرار» (Saggs, 2004: 30). على سبيل المثال، حين وجدت الجمعيات العامة في الإمبراطورية البابلية أو الآشورية أن من الصعب التوصل إلى إجماع، وسعت بدلاً من أن تقيد دائرة المشاركين، وكثيرًا ما شملت العوام، والمراهقين، والنساء (Schemeil, 2000: 104). وفي ما يتعلق بتعريف المواطنة، لا تميز شريعة حمورابي مثلاً بين الناس على أساس العمر أو الجنس أو النسب أو الخدمة العسكرية فحسب، بل استنادًا إلى الطبقة أيضًا. وبهذه الطريقة يصنف الأفراد كلهم (الشيب والشبان، النساء والرجال، الأجانب والأهالي) في ثلاث فئات: الأحرار، الذين تمتعوا بالحقوق والحريات الكاملة التي تأتي مع المواطنة، ولعبوا دورًا مهمًّا في آليات عمل الدولة وحكومتها؛ والعامة، الذين منحوا المزايا نفسها لكن شجعوا على حضور الجمعية العامة وكان رأيهم وصوتهم عاملاً أداتيًّا مؤثرًا في تقرير مسائل الإدارة والحكم والقانون؛ والعبيد، الذين حرموا من الحقوق كلها، وامتلكهم الأحرار أو العوام أو القصر. ولذلك، بقي العبيد وحدهم مهمشين من الدولة في بابل القديمة.

خاتمة

حقق التوكيد على أن الإغريق في العصر الكلاسيكي هم الديمقراطيون الوحيدون في العالم القديم مكانة الحكمة الصحيحة والمقبولة؛ لأنه ارتكز على عدة عوامل متداخلة تتبادل الإثبات والتشديد على ما يبدو. أولاً: نملك حفنة من النصوص الباقية من اليونان تناقش مسألة الديمقراطية. لكن يجب أن نتذكر عدم وجود أي نص منها يفصّل صراحة إجراءات الديمقراطية الأثينية ومبادئها، وأن معظمها مناهض بحزم للديمقراطية في النبرة، وأنها كتبت بواسطة أفراد

مهتمين من النخبة، اقترحوا في واقع الأمر نماذج بديلة للحكم. نميل أيضًا إلى الاعتقاد بأن الإغريق ابتكروا الديمقراطية لأنهم اعتقدوا بذلك. لكن يجب أن نتوخى الحذر من مثل هذه التوكيدات، ولاسيما حين نعلم أنها مؤسسة على قوالب نمطية عنصرية حول غير الإغريق، وعلى نقص (يمكن تفهمه) في معرفة الإغريق القدماء بالتاريخ السياسي المعقد للشرق. ربما يكون الأكثر إرباكًا حقيقة أننا اعتقدنا ردحًا من الزمن بـ«الثورة الأثينية»؛ لأن الغربيين، حين ولدت الديمقراطية مرة أخرى في أوروبا والولايات المتحدة في أواخر القرن الثامن عشر، لم يكونوا يعرفون شيئًا عن ملحمة جلجامش، أو قوانين حمورابي، أو إعلان كورش. وفي الواقع فإن من المفهوم تمامًا أن يتشكل منظورنا لأصول الديمقراطية برمته وفقًا للمركزانية الأوروبية من ناحية، وحقيقة أن بعض المصادر اليونانية كانت متوافرة ومتاحة في أوروبا حين كانت المصادر الشرق أوسطية غامضة ومجهولة، جراء انقراض اللغات وبقائها مدفونة تحت التراب الذي تصلب بمرور الزمن، من ناحية أخرى. ولا يمكن إلا أن نتساءل عن مدى اختلاف تاريخ الديمقراطية وخطابها اليوم لو وصلت النصوص المتعلقة بالمشهد السياسي في مدن-دول الشرق الأوسط القديم وإمبراطورياته إلى أوروبا الحديثة قبل تلك المعنية بأثينا الكلاسيكية[1].

تخدم المقارنة المذكورة آنفًا بين ديمقراطية أثينا الكلاسيكية وأنظمة الحكم في الشرق الأوسط القديم وظيفة تصحيحية لفكرة أن الإغريق هم وحدهم من ابتكر الديمقراطية ومارسها. ومن أجل التدقيق في التاريخ التقليدي للديمقراطية، يمكن أن نعد الأمثلة المتعلقة بالشرق الأوسط القديم نوعًا من التاريخ «السرّي»، تاريخ تعرض للتهميش على الأغلب، إن لم يكن قد استبعد كلية من الروايات السردية القياسية. يكشف هذا التاريخ البديل أن الأمثلة المتعلقة بالشرق الأوسط القديم تنافس أثينا الكلاسيكية على صعيد الجمعيات العامة

(١) لا بد أن نسأل عن حجم الأجزاء التي ما زالت مدفونة تحت الأرض من قصة الشرق الأوسط القديم، أو تعرضت للتدمير أو التهريب من الشرق الأوسط في السنوات الأخيرة، ولاسيما منذ غزو العراق عام ٢٠٠٣.

الحيوية والمساواتية، والأطر القانونية المستندة إلى أفكار العدالة، والآليات المعقدة في التصويت، والمثل العليا المتصلة بالحرية الشخصية، والتعريفات المختلفة للمواطنة والمشاركة. والنقطة المهمة هنا ليست إنكار منجزات أثينا القديمة، ولا «إثبات» أن سكان الشرق الأوسط القديم هم الذين «ابتكروا» الديمقراطية، إثباتًا قاطعًا ونهائيًا، أو أنهم أكثر ديمقراطية في الطبيعة أو الممارسة من الأثينيين. وفي الحقيقة، تناقض هذه التوكيدات تناقضًا مباشرًا الباعث المحفز لهذا الكتاب، الذي يتعلق بمناقشة تواريخ وقصص بديلة، وطرح أسئلة استقصائية عن الأصول المعقدة للديمقراطية. بدلاً من ذلك، يؤكد هذا الفصل أننا نستطيع عبر إجراء مقارنات أصيلة وحقيقية بين الشرق الأوسط القديم وأثينا الكلاسيكية، تجاوز أطر «الديمقراطية البدائية»، والنظر إلى ديمقراطيات الشرق الأوسط القديم بوصفها سوابق رائدة قوية بشرت بالتراث المهم الذي خلفه الإغريق ومهدت له السبيل. القصد هنا هو تحفيز النقاش والحوار عبر تجاوز التواريخ الخطية والتقييدية والاتجاه إلى صورة أكثر تغيّرًا وتحركًا للديمقراطية، وتاريخها، وصلتها الوثيقة بعالم اليوم.

(٢)

ما قبل أثينا: الحكومة الشعبية المبكرة في فينيقيا والمدن - الدول الإغريقية

ستيفن ستوكويل

تفترض أغلبية الروايات عن أصول الديمقراطية أن الفكرة والمؤسسات انبثقت إلى الوجود، كاملة التكوين، في أثينا، بعد إصلاحات كلايثينيز عند نهاية القرن السادس قبل الميلاد (Dunn, 1992). يستكشف هذا الفصل البيئة السياسية والثقافية في مدن شرق المتوسط قبل الإصلاحات الأثينية مباشرة. ويستجيب للاهتمامات التي عبّر عنها سايمون هورنبلوار: «كان للفينيقيين.. شيء مشابه للمدينة-الدولة أو الدولة المدينية ذات التنظيم الذاتي.. [وهنالك احتمال] وجود أصول فينيقية لبعض الترتيبات السياسية الإغريقية التي تنال إعجابنا وتقديرنا. لكن الدراسة العلمية لم تكد تبدأ في هذا المجال» (Hornblower, 1992: 2). ومع أن بعض الأعمال السابقة في هذا السياق افتقدت الشمول (Bernal, 2001 1990)، إلا أن الفصل الحالي يسعى إلى اختبار الأدلة المتوافرة على الجذور العميقة للأفكار والمؤسسات الديمقراطية؛ فهو يستقصي مسألة: هل كان للمدن الفينيقية شكلها الخاص من الحكومة الديمقراطية قبل أثينا؟ وهل أسهمت التجارة الفينيقية في مجال النفوذ اليوناني في البيئة الفكرية التي رعت ظهور النموذج الأثيني، ولاسيما عن طريق المدن-الدول المبكرة التي عرفها إريك روبنسون بأنها «أولى الديمقراطيات»؟ (Robinson, 1997).

لسوء الحظ، لم تخدم أدوات الكتابة الفينيقيين كما يجب؛ إذ فسدت أغلبية أوراق البردي التي استخدموا عليها حروفهم الأبجدية لتسجيل وقائع تجارتهم وتاريخهم الدبلوماسي والسياسي، واندثرت «محفوظات الفينيقيين»

التي وصفها فلافيوس جوزيفوس منذ عهد بعيد (Josephus, 1700 [75]: I).
وما يزال أمام العلوم -المتعلقة بالوراثة والطب الشرعي والآثار واللغة- شوط بعيد قبل التوصل إلى رأي محدّد ومرجعي عن الثقافة السياسية الفينيقية. لكن الأعمال الجديدة، والقديمة، تستحق أن تؤخذ بالاعتبار جديًّا. وحان الوقت لجمع خيوط الأدلة المتوافرة حول دساتير الدول الفينيقية، وإسهام الفينيقيين في التجارب الإغريقية المتصلة بالأشكال الديمقراطية قبل نحت كلمة «ديمقراطية» (demokratis)، وقبل مأسسة الممارسة الديمقراطية في أثينا.

لا بد أن تثير هذه المناقشة السؤال السرمدي المتعلق بمعرفة: كيف نحكم على ما هو ديمقراطي وما هو غير ديمقراطي؟ وبينما تبقى الممارسات الأثينية محددة للديمقراطية، يصعب على أي مجموعة مبكرة من الترتيبات الزعم الراسخ ببلوغ المكانة الديمقراطية، لمجرد أن مثل هذه الترتيبات مختلفة عن تلك التي اتبعتها أثينا. ومن أجل استيعاب هذا التمييز، يصنّف بعض الكتّاب النماذج ما قبل الأثينية في فئة الديمقراطية البدائية أو الديمقراطية الأولية، بينما يميّز روبنسون بين ديمقراطية مع «نظام محدّد بصرامة» للمشاركة والمساواة، وحكومة شعبية «يتمتّع فيها «الشعب» ببعض الرأي على الأقل في توجيه الشؤون العامة» (Robinson, 1997: 11 - 12). لكن من الصعب اعتبار أثينا نموذجًا للديمقراطية المثالية من منظورنا الحالي، بعد ألفين وخمسمائة سنة: فقد استبعدت النساء والعبيد، بينما أتاح عمل العبيد المفرط والمرهق للمواطنين الذكور الوقت للمشاركة. وكانت عسكرتارية، نزّاعة إلى العنف ضد المدن-الدول الأخرى، واستعمارية في نظرتها العامة، وديكتاتورية في عملية صنع القرار، وسريعة في الارتداد إلى الاستبداد وقادرة على إعدام المنتقدين، حتى بعد أن قدموا خدمات جليلة للمدينة، مثل سقراط. لكن على الرغم من العيوب والمثالب كلها، كان النظام الأثيني خاضعًا لحكم الشعب: ارتكز على سيادة المواطنين، المتجمعين في جمعية عامة من الأنداد المتساوين، الذين يتكلمون ويصوتون بكل حرية، ويضعون قوانين سارية المفعول. يسعى هذا الفصل إلى تحديد سلسلة متعاقبة من الممارسات التي تنتقل من المدن-الدول الفينيقية إلى الإغريقية عبر مراجعة الأدلة المتوافرة على الآليات الديمقراطية التي استخدمها

الفينيقيون، وعبر تحليل التأثير الذين مارسوه في بعض المدن-الدول الإغريقية القديمة التي قدمت إسهامات مبكرة في تطور الديمقراطية.

فينيقيا - تطور الديمقراطية

استندت الحضارة الفينيقية إلى مدن-دول مثل صيدا وصور وأرواد وجبيل وبيروت وأوغاريت على الحافة الشرقية للبحر المتوسط (معظمها في لبنان الحالي). وبين عامي ١٥٥٠ و ٣٠٠ قبل الميلاد، ابتكر الفينيقيون ثقافة بحرية وتجارية مغامرة، وربما وصلوا إلى الجزر البريطانية بل حتى إلى البلطيق، وربما دارت سفنهم حول إفريقيا قبل فاسكو دي غاما بنحو ألفي عام (Herodotus, 1996 [460 BC]: .42). من المؤكد أن الفينيقيين أقاموا شبكة تجارية تمتد من الشرق الأقصى إلى الأطلسي، وأسسوا على الطريق قرطاج، التي ستتحدّى قوة روما وسلطتها. اعتمدت تجارتهم على مواد أنتجوها بأنفسهم مثل الخشب، والنبيذ، وزيت الزيتون، والحديد، والزجاج، وصباغ الأرجوان، إضافة إلى البضائع التي جلبوها من دمشق وغيرها من المناطق على طول دروب القوافل نحو الشرق، ومن مصر والغرب، عبر البحر المتوسط (Ezekiel 27, .(Gore, 2004: 34 -6; Markoe, 2005: 109 -20

كان الفينيقيون حاضرين في شرق المتوسط منذ الألف الثالث قبل الميلاد، وتقاسموا التاريخ الوراثي واللساني مع الكنعانيين ومعظم التاريخ الثقافي للإسرائيليين القدماء (Core, 2004: 48). أما الأبجدية التي شهرها الفينيقيون على طول طرق تجارتهم فقد أتت من سيناء عبر إسرائيل، التي أقام معها الفينيقيون علاقات شراكة تجارية وثيقة، وزودوا سليمان بالخشب والصناع الحرفيين المهرة لبناء المعبد مقابل الحبوب (Logan, 2004: 36 - 42; I Kings, 5 -7). الأهم أن الفينيقيين تأثروا بالتغيير الذي جلبه الإسرائيليون أولاً إلى السياسة: لا تعتمد الدولة على علاقات الملك مع الرب، بل على مشاركة الشعب في الميثاق. ومثلما ناقشنا في الفصل السابق، أوجد القانون الموسوي زعيمًا مقيّدًا بقانون الرب كحال الشعب. وينصّ القانون على تقييد سلطة الملك،

وعلى بنية اجتماعية تنزع نحو المساواتية، مع مواطنين يمكنهم اختيار قضاة قادرين على قيادة الشعب في الأوقات العصيبة والمضطربة (Buber, 1967; Finer, 1997: 238 - 44; Wolf, 1947). وهكذا، بينما تميّز الفينيقيون بالابتكار في التصنيع والتجارة والتعليم، تتركّز القضية هنا على تأثير الأفكار الموسوية في الابتكار في المؤسسات السياسية الفينيقية.

ظل إسهام الفينيقيين في تطور الديمقراطية مسألة خلافية على مدى العشرين سنة الماضية؛ فقد كانت المدن-الدول الفينيقية ملكية غالبًا، وكانت للملوك وظيفة مدنية وتجارية إضافة إلى المسؤوليات الشعائرية والدينية. يمكن قياس نجاحهم بالطريقة التي توسعت بها مدنهم لتصبح مراكز قوة ثقافية وسياسية مهمة عبر البحر المتوسط. كما يمكن تقدير ثروة الملوك الفينيقيين وسلطتهم من التوابيت الحجرية المكتشفة في صيدا، والموجودة الآن في متحف الآثار في اسطنبول. لقد اعتمد نهوض المدن الفينيقية إلى درجة كبيرة على تنسيق رحلات البحارة المستقلين، الذين احتاجوا بالمقابل إلى قدر من الاستقلال الذاتي ليتاجروا مع بقاع العالم المعروف آنذاك، بعيدًا عن نفوذ ملوكهم وتأثيرهم. كان هؤلاء التجار هم «الأمراء التجار» التوراتيون، وسوف نبيّن لاحقًا أنهم شكّلوا مجالس لمساعدة الملوك على إدارة تعقيدات شؤون مدنهم، ومن ثم اكتسبوا بعض السلطة (Isaiah, 23.8). أما السؤال المهم فهو: هل تجاوزت هذه السلطة مجالس القلة الأوليغاركية (المستبدّة)، إلى جمعيات عامة لمواطنين انخرطوا في حوار حيوي ونشط بحيث يسمح لبعض المدن الفينيقية بالمطالبة بالاعتراف بها ديمقراطيات؟

استثار كتاب مارتن بيرنال *Black Athena* الجدل حول الإسهام الفينيقي في الديمقراطية، حيث استخدم مقاربة لغوية تأملية للإشارة إلى جذور «إفريقية-آسيوية» محتملة للمجتمع الإغريقي الكلاسيكي (Bernal, 1991 [1987], 1991, 2006). تعتمد أطروحته (التي تسعى إلى ترسيخ إسهام السياسة الفينيقية في تطور المدينة-الدولة الإغريقية) إلى حد بعيد على بعض من أفضل النقاط في النظرية الماركسية: حاول بيرنال وضع فينيقيا في مركز الانتقال من «نموذج

الإنتاج الآسيوي» الذي أداره الملك، إلى مجتمع عبودي، حيث يمنح فائض إنتاج العبيد مالكيهم-المواطنين الوقت الكافي للمشاركة في الديمقراطية (Bernal, 2001 [1990]). لكن الأدلة التي أوردها بيرنال من المصادر الأولية هزيلة وسطحية، ومن ثم لم تكن حجته مقنعة. ومع ذلك، دفع عمله مجموعة صغيرة من الباحثين الأكاديميين إلى ربط اليونان المبكرة مع الشرق، ولاسيما فينيقيا (Aubert, 2001; Burkert, 1992; Goody, 1996; Morris, 1992; West, 1997). جلب هذا العمل الانتباه إلى مزيد من المصادر الأولية عن دساتير المدن الفينيقية وكشف عن لحظات بديلة، وترتيبات دستورية غير ملكية تستحق التفحص الدقيق، مع أن المدن الفينيقية خضعت على الأغلب لسلطة ملوك أقوياء.

يمكن الاطلاع على أقدم المواد المتوافرة عن السياسة الفينيقية في رسائل تل العمارنة -ألواح فخارية (رقم) مصرية تحتوي على كثير من التقارير الدبلوماسية من منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد (Moran, 1992). عثر على الألواح في موقع قرب العاصمة المصرية بناه إخناتون، الفرعون المصري المهرطق الذي أصرّ على الوحدانية وسعى إلى إقامة بانثيون مصري. كانت الدولة المصرية قوية في شرق المتوسط آنذاك، على الرغم من وجود دول منافسة. تروي ألواح تل العمارنة الجهد المضني الذي بذله العبيد والأتباع المصريون الذين أوكلت إليهم مهمة توحيد المدن الفينيقية في وجه هجوم الحثيين والتمرد بتحريض منهم (Cohn and Westbrook, 2000).

تضم رسائل تل العمارنة إشارات إلى مجالس الشيوخ، أو الأقطاب من ذوي النفوذ، الذين استنصحهم الملوك حول شؤون الدولة المهمة، وكان بمقدورهم مخالفة حتى إرادة الملك (Moran, 1992: 243). إضافة إلى ذلك، كانت هذه المجالس تتصرف وفقًا لرغبة أعضائها وتعبر عن رأيهم، كما حدث حين كتب «شيوخ تل عرقة» إلى الفرعون لتقديم فروض الطاعة والولاء دون ذكر الحاكم المحلي (١٧٢). ثمة أمثلة أيضًا على جمعيات عامة أوسع نطاقًا حيث خاطب «مواطنو [مدينة] تونيب» و«أشخاص من جبيل»

المسؤولين المصريين مباشرة، ما يشير إلى مستوى من التنظيم «الجمهوري» يضم مؤسسات تشاورية يمكن أن تمثل إرادة الشعب (130 - 1, 332). بينما تكشفت اللحظة الديمقراطية الأكثر جلاء ووضوحًا حين تبادل «رجال أرواد» يمين التمرّد والثورة مع زيمريدا ملك صيدا ضد الفرعون (٢٣٦). يشير بيرنال إلى هذه المادة مع بعض التبرير، بوصفها دليلاً على «شعب يتمتّع بالسيادة بقدر معارضته للملك» (Bernal, 2001 [1990]: 356 - 7). فضلاً عن ذلك، يكشف أحد المسؤولين المصريين مستوى رفيعًا من التشاور والمداولة ضمن المدن وبينها، حين يعبّر عن مخاوفه من المعارضة المنسّقة لمنصبه: «البلدات تهددني واتفقت كلها ضدي» (Moran, 1992: 138). الدليل الوارد في رسائل تل العمارنة مقنع، كما زعم فليندرز بيتري قبل أكثر من مائة عام، ويؤكد أن البلديات وجدت في فينيقيا في القرن الرابع عشر قبل الميلاد (Petrie, 1898: 139). يمكن أن نستنتج من الأدلة في رسائل تل العمارنة أن بعض البلديات الفينيقية كانت تحكم بين الحين والآخر بواسطة جمعيات عامة سيادية تؤدي وظائف تشاورية، وتتبدّى بوضوح مشاركة المواطنين، ومن ثم النشاط الديمقراطي، في بدايات حقبة المدن-الدول الفينيقية.

المصدر الأولي اللاحق والمهم في ما يتعلق بالترتيبات الدستورية في المدينة الفينيقية هو «تقرير وينامون» (Goedicke, 1975). يعود تاريخ هذا التقرير إلى أوائل القرن الحادي عشر قبل الميلاد، أي بعد نحو ٢٥٠ سنة من رسائل تل العمارنة، وهو يؤكد أن المنتديات البلدية التشاورية ما تزال مزدهرة في مدينة جبيل الفينيقية. يتبع التقرير رحلة كاهن مصري إلى جبيل في محاولة لشراء الخشب لبناء مركب مقدّس. من الواضح أن النفوذ المصري في المدن الفينيقية بدأ بالانحسار منذ رسائل تل العمارنة، ليترك ملوكًا محليين أقوياء. يلتقي وينامون زاكار بعل، ملك جبيل، الذي يدير جميع جوانب التجارة مع المصري ويحتل مركزًا محوريًّا في الحياة الدينية للمدينة. يتلقى زكار بعل نصيحة من «جمعيته العامة» حول شؤون الدولة، وفي هذه الحالة، تسليم وينامون إلى اختصاص سلطة أخرى، للإجابة عن تهم بالسرقة (Goedicke, 1975: 123).

ربما كانت هذه الجمعية أكثر من مجرد المجلس الذي أشار إليه إزيكييل بأنه يضم «شيوخ جبيل وحكماءها» (Ezekiel, 27.9). في البدء، استعصت كلمة ويناموني الهيروغليفية للفظة «جمعية» على الترجمة، لكنها ترجمت الآن إلى (mw'd) القريبة من اللفظة العبرية (mo'ed) التي تعني «جمعية» (Wilson, 1945: 245). على سبيل المثال (mo'ed) هي الجمعية أو المجلس الذي يرسل ٢٥٠ من «الرجال المشهورين» لمواجهة موسى وأخيه هارون بعد ما أمرا برجم رجل جمع الحطب (ودنس) يوم السبت (Numbers, 16.2 - 3). يؤكد تقرير ويناموني أن في لغة الفينيقيين كلمة مقابلة لـ«جمعية»، حتى وإن استعاروها من العبرية. ومع الصلة اللغوية أو من دونها، نستدل بوضوح أن جمعية زاكار بعل كانت أكثر من مجرد مجلس أقلوي نخبوي، وثمة احتمال كبير بوجود مجلسين تشريعيين في جبيل آنذاك.

مع زيادة التجارة، تقيّدت سلطة الملك بثروة طبقة متوسطة من التجار حرصت على التأثير في الشؤون العامة: «بعد حيرام في القرن العاشر ما عاد [ملوك صور] شخصيات مهيبة» (Drews, 1979: 47; Mrkoe, 2005: 105). وعلى مدى تاريخ المدن الفينيقية الطويل، خضعت لهيمنة المصريين، والآشوريين، والبابليين، ثم الفرس والمقدونيين. وأدى الغزو والخلافات الداخلية إلى تراجع سلطة الملوك بينما تنامت سلطة الشعب. وفي أثناء هذه العهود من الغزو والاضطراب، مارست مجالس الشيوخ سلطتها. والأهم لمناقشة التطورات الإغريقية في النصف الثاني من هذا الفصل، أن المعاهدة الموقعة بين آسرحدون ملك آشور وبعل ملك صور في القرن السابع قبل الميلاد، أشارت إلى أن مجلس شيوخ صور يحكم إلى جانب الملك. وتمّ الاتفاق على أن تعمل الحكومة الآشورية «بالتعاون معك [بعل]، بالتعاون مع شيوخ بلدك» (Aubert, 2001: 146; Markoe, 2005: 101).

في القرن اللاحق، بدا واضحًا أن السلطة ما عادت ببساطة في عهدة الملك والأمراء التجار. يلاحظ جوزيفوس، من منظور القرن الأول الميلادي، أن مدينة صور بقيت دون ملك مدة سبعة أعوام وخضعت لإدارة قضاة تولوا المنصب لولاية قصيرة، وذلك بعد ما حاصرها نبوخذ نصر الثاني (٥٨٥-٥٧٢ ق.م):

> «بعد [إيثوبال] عين قضاة حكموا بين الناس: إكنيبالوس، ابن باسلاغوس، مدة شهرين؛ شيلبيس، ابن أبديوس، عشرة أشهر؛ عبار، الكاهن الأكبر، ثلاثة أشهر؛ ميتغونوس وغيراستراتوس، ولدا أبديليموس، حكما ستة أعوام».

(Josephus, 1700 [75]: I.21)

من المرجّح أن القضاة انتخبوا من الجمعية العامة، وحتى ساندرو بوندي، الذي يعارض اقتراحات التفسيرات القائمة على الديمقراطية بدلاً من الأسر الملكية الحاكمة للدساتير الفينيقية، يعترف بأن صور كانت «جمهورية ترأسها قضاة منتخبون في هذا العصر» (Bondi, 2001: 153).

حكم القضاة أيضًا مستعمرة قرطاج التابعة لصور، بدعم من مجلس الشيوخ ومجلس الشعب (Maroe, 2005: 103 - 4). ازدهرت قرطاج منذ ما قبل عام ٨٠٠ ق.م إلى ١٤٦ ق.م، حين سقطت في نهاية المطاف أمام جحافل روما بعد ثلاث حروب (الحروب البونية). ونظرًا لبلوغ قرطاج ذروة قوتها في أثناء العصر الإغريقي الكلاسيكي، ثم بروزها بهذا القدر من الأهمية في السياسة الخارجية الرومانية، بقي كم أكبر من المعلومات عن الترتيبات الدستورية القرطاجية مقارنة بتلك المتعلقة بالمدن الفينيقية الأصلية (انظر على سبيل المثال: Aristotle, 1981 [350 BC]; Herodotus, 1996 [460 BC]; [Or Polybius, 1889 [150 BC]). تطلب الدستور القرطاجي قاضيين ينتخبان سنويًا للحكم بناء على مشورة مجلس الشيوخ (=كبار السن). وعندما يفشل القاضيان والمجلس في التوصل إلى إجماع، تستدعى الجمعية العامة الشعبية (مجلس الشعب) لتقرير القضية الخلافية وحسمها. وبينما كان أرسطو رائدًا في وصف النظام القرطاجي بأنه «أوليغاركي» (قائم على حكم القلة المستبدّة)، قبِل تلك الكوابح والتوازنات الرسمية وغير الرسمية التي ضمنت فاعلية الدستور وعمره المديد (Aristotle, 1981 [350 BC]: 1272b - 1273b). من أهم العوامل المحورية في هذه الكوابح والتوازنات: الانتخابات، والنقابات التجارية،

والاجتماعات البلدية في المدن، إضافة إلى موقف يحترم المواطنين باعتبارهم المحكم الأخير والقول الفصل في القرار السياسي. تشير هذه العوامل كلها إلى المساواة والمشاركة وتقترب من المعايير الديمقراطية. ويؤكد المؤرخ اليوناني بوليبيوس (٢٠٠-١١٨ ق.م) أن الديمقراطية في قرطاج تفسر هيمنة روما عليها:

> «لذلك ارتقى نفوذ الشعب في قرطاج وتأثيره في سياسة الدولة إلى أعلى مستوى، بينما كان مجلس الشيوخ في روما في ذروة سلطته: وهكذا، بينما تتداول الإجراءات كثرة من الأشخاص في أحدهما، يؤدي المهمة أفضل الرجال في الثاني».

(Polybius, 1889: *Histories*, VI. 51)

يظهر قرب نهاية العصر الفينيقي دليل واضح على أن سلطة الشعب بزت سلطة الملك. وتصل المصادر الرومانية المتأخرة -مثلاً: أريان (٨٦-١٦٠ م)- حد اقتراح أن «سكان» صيدا، أو «شعب صيدا»، هم الذين عقدوا اتفاق سلام مع الإسكندر المقدوني (Arrian, 1893 [145]: II. 15, 1970 [145]: 81). ويبلغنا كوينتوس كورتيوس روفوس (القرن الأول أو بداية القرن الثاني الميلادي) كيف استسلم ستراتو ملك صيدا إلى الإسكندر عام ٣٣٣ ق.م «مدفوعًا برغبات مواطنيه لا إرادته هو» (Rufus, 2001 [40]: IV.16). وحين سعى الإغريق إلى استبدال الملك، ترفع المواطنون المرشحون عن فرصة اعتلاء العرش ورشحوا بدلاً منهم أحد أعضاء العائلة الملكية الذي عاش على الكفاف بسبب نزاهته. يعبر هذا كله عن شعب واثق من حقوقه الديمقراطية في الكلام والمشاركة في الحياة السياسية للمدينة. ومع اقتراب جيش الإسكندر من صور، التقى بـ«ممثلين» أرسلتهم «الأمة» أو «المجتمع المحلي» (Arrian, 1893 [145]: II.15, 1970 [145]: 81; Bondi, 2001: 145). رغب الإسكندر بتقديم أضحية في معبد هيراكليس (هرقل)، لكن حين نقل السفراء رسالته، أصدر «الشعب» قرارًا بمنعه من دخول المعبد؛ ما أدى إلى شن حملة واسعة قبل تدمير صور (Arrian, 1893 [145]: II.15).

يتضح من هذا القوس التاريخي أن المدن الفينيقية بدأت بقادة أقوياء، وانتهت بملوك ضعفاء نسبيًا أو بغيابهم كلية. كما يتبيّن أن الزعماء تلقوا من القرن الخامس قبل الميلاد إلى الرابع، مشورة مجالس وجمعيات عامة أتاحت للشعب بالتدريج التمتّع بسلطة أكبر. هنالك نقص في الأدلة المتعلقة باتساع نطاق تمثيل هذه المؤسسات للسكان، ومدى تحرر المشاورات والمداولات من القيود، لكن يمكن أن نستنتج بحيادية، من المناسبات القليلة التي ظهر فيها الشعب في المشهد، أن جبيل وصيدا وصور امتلكت أنظمة حاكمة تجاوزت الأوتوقراطية والأوليغاركية واقتربت كثيرًا من الديمقراطية.

التأثير الفينيقي في المدن-الدول الإغريقية البازغة

في إلياذة هوميروس، جسّدت الحرفية الفينيقية الماهرة نموذجًا للامتياز: حين يطلب هيكتور من هيكوبا تقديم أفضل ثوب لديها قربانًا للربة منيرفا، تختار واحدًا طرزته امرأة صيدونية (Homer, 1950 [700 BC]: 338 - 51)، وعندما عرض آخيل جائزة لأسرع رجل في جنازة باتروكلوس، كانت «زبدية» من صيدا استوردها الفينيقيون (Homer, 1950 [700 BC]: 823 - 31). يمكن أن نستنتج من هذه الإشارات أن الفينيقيين مارسوا تأثيرًا نافذًا في عالم الإغريق في القرن الثامن قبل الميلاد، حين كان هوميروس يكتب الإلياذة كما هو مفترض، إن لم يكن في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، حين اندلعت حرب طروادة على الأرجح.

هنالك آثار باقية تثبت بالتأكيد التأثير الفينيقي في رودس بدءًا من ٨٠٠ ق.م (Lipinski, 2004: 145 - 146). ومع انتشار الفينيقيين عبر بحر إيجه، لم يكتفوا بجلب البضائع التجارية فحسب، بل نقلوا الأفكار والأساطير والمعارف من مصر وآشور وبابل وفلسطين. لقد أسس الفينيقيون نمطيًا «قطاعات من الحرفيين المهرة في مجتمعات لم تتطور فيها المهارات التقنية المحلية إلى حد كاف» (Drews, 1979: 46). ومن المرجّح أن نقل هذه المهارات التقنية الجديدة اعتمد على الأبجدية الفينيقية المطوّرة حديثًا، التي يعدّها هيرودوت باعثًا محفزًا للأبجدية اليونانية (Herodotus, 1996 [460 BC]: V.60). ويرجّح أيضًا أن المنهج العلمي الوليد قد ظهر من الورشات في هذه القطاعات، ليتبلور

ويصقل ويتحول إلى فلسفة بواسطة الإغريق المدعمين بالميراث الفينيقي، مثل طاليس ملطية (Herodotus, 1996 [460 BC]: I.170, II.81).

لم تنتقل هذه الأفكار بين عشية وضحاها؛ إذ استغرق خروج اليونان من «العصور المظلمة» أجيالاً، عبر تراكم معرفي تدريجي، استحثته سلسلة من الأفكار من مصفوفة من المصادر، ولاسيما الفينيقية. ومع اندماج تلك الأفكار معًا، أشعلت شرارة تنوير ثقافي في اليونان؛ ما أدى إلى بدء العصر الكلاسيكي ومن ثم ولادة «الحضارة الغربية» (Gore, 2004: 37; Solmsen, 1975).

استفادت اليونان من عدد من التطورات المتزامنة في العصر الممتد من عام ٨٠٠ إلى ٥٠٠ قبل الميلاد. وأوجد إسقاط الملوك القبليين، والتجارة البحرية بعيدة المدى، والزراعة المكثفة، والتعدين والتصنيع، وإدخال تقانات وتقنيات جديدة، والمقاربة العلمية، وتحسن الرياضيات، وسك العملة «أوجدت جميعًا طبقة من ملاك الأراضي الزراعية الأغنياء (مع ثروة) لم تضاهيها أي سلطة أخرى مماثلة في المدينة» (Anderson, 1974). استحث نهوض هذه الطبقة البازغة مختلف المدن-الدول على اختبار إصلاحات سياسية جديدة. ومن الأفكار المركزية في التنوير الإغريقي فكرة الحكم الديمقراطي.

وعلى الرغم من هيمنة الاعتقاد بأن الديمقراطية يونانية في الجوهر (ومن ثم غربية)، إلا أن التفكير بالتجارب الديمقراطية في المدن-الدول الفينيقية يثير سؤالاً متعلقًا بما إذا كانت هذه التجارب منقولة هي أيضًا إلى مجال النفوذ اليوناني، لتخضع للتطوير والمنهجة والتنظيم ثم التسمية في نهاية المطاف. ربما يمكن العثور على التأثير الفينيقي عند البحث عن مؤشراته في المدن اليونانية التي تبنّت الديمقراطية في وقت مبكر. وبينما وجدت مراكز متأثرة بالنفوذ الفينيقي لم تزدهر فيها الديمقراطية (كانت ملطية خاضعة لحكومة مستبدة حين نشط فيها طاليس)، لكن اعتبار المواقع الستة عشرة التي اقترحها إريك روبنسون في عمله المتعلق بالحكومات الشعبية قبل أثينا يكشف أمثلة متكررة على التأثير الفينيقي (Robinson, 1997).

تجسد خيوس نموذجًا معبرًا في هذا السياق؛ فقد عدت الجزيرة من أوائل المناطق التي تبنّت الديمقراطية بناء على الكتابة على حجر اكتشف عام ١٩٠٧ تحت جدار بالقرب من قرية ثولوبوتامي في جنوب خيوس، وموجود الآن في متحف الآثار في اسطنبول (Meiggs and Lewis, 1988: 14). يعود تاريخ الكتابة إلى منتصف القرن السادس قبل الميلاد، بين عامَيْ ٥٧٠ و٥٥٠، بعد إصلاحات صولون لكن قبل زمن طويل من إصلاحات كلايثينيز في أثينا (Jeffery, 1956: 160). الكتابة غير مكتملة، لكنها تعرض قوانين حول محاسبة القضاة: قرارات قضائية يجب أن تتبع «أوامر الشعب»، وسوف يعاقب القضاة إذا قبلوا رشوة، وتختبر قراراتهم في اجتماعات شهرية منتظمة لمجلس الشعب (Jeffery, 1956: 162; Robinson, 1997: 90 -1). كان مجلس الشعب (boule demosie) يتألّف من خمسين ممثلاً منتخبًا من كل قبيلة، عرفت منها ثلاث قبائل على أقل تقدير: «كالازوي، توتيداي، كلايتيديس» (Archontidou-Argyri and Kyriakopoulou, 2000: 196). ومن ثم، تألّف مجلس الشعب من نحو ١٥٠ مواطنًا على الأقل. تشير الكتابة إلى احتمال تشكيل جمعية عامة من المواطنين كلهم مع سلطات أوسع، لكن الكتابة الجزئية تعني أن غرض الجمعية غير واضح. لا نجد مزيدًا من التأكيد النصي أو الآركيولوجي على ديمقراطية خيوس في مثل هذا الوقت المبكر. يسجل أرسطو سقوط حكم القلة المستبدّة في خيوس، لكنه لا يقدم تاريخًا محددًا ولا صورة دقيقة عن دستورها اللاحق (Aristotle, 1981 [350 BC]: 1306b-5).

نظرًا لندرة الأدلة، ليس من المفاجئ أن يسبب ما سمي بحجر دستور خيوس مثل هذا الجدل الخلافي حول التاريخ، والنظام، ونوعية الديمقراطية فيها (Jeffrey, 1956: 160). يبقى أيضًا السؤال المتعلق بما إذا كان الحجر قد أتى فعلاً من خيوس. يذكر رسل ميغز وديفيد لويس (1988: 17) أن حجر التراكيت الأحمر الذي نقش عليه الدستور ليس منتشرًا في جزيرة خيوس، لكنه متوافر بكثرة في إريثراي المجاورة. على نحو مشابه، يشير أوف هانسن إلى أن ذكر الربة هيستيا مرتين يتناقض مع حقيقة عدم وجود أدلة على عبادتها

في خيوس، بينما تتوافر أدلة عديدة على عبادتها في إريثراي (Hansen, 1985: 276). لكن ثمة أدلة نصية على أن سكان إريثراي أسقطوا هم أيضًا حكم القلة المستبدّة (Aristotle, 1981 [350 BC]: 1305b 18 - 23)؛ وهكذا، إذا لم يكن الحجر قد أتى من هناك، فإن الحجج على الديمقراطية في خيوس يمكن ببساطة نقلها إلى إريثراي.

السؤال المهم لهذه الدراسة هو: هل يوجد دليل على التأثير الفينيقي في أي من المدينتين؟ يبين الاستقصاء أن المدينتين كلتيهما تحملان تأثير فينيقيا في المؤسسات التكوينية والصور التخييلية. وبدءًا من القرن الثامن قبل الميلاد، أصبح أبو الهول، على شكل أنثى مجنحة بجسد أسد، رمز مدينة-دولة خيوس، وهو شكل متميّز يعود أصله إلى فينيقيا (Archontidou-Argyri and Kyriakopoulou, 2000: 18). واستخدمت جرار خيوس المتميّزة والمعلّمة بتمثال «أبو الهول»، لشحن النبيذ إلى موانئ بحر إيجه والبحر الأسود منذ عام ٦٤٠ ق.م على أقل تقدير (Archontidou-Argyri and Kyriakopoulou, 2000: 156 - 8, 218). على نحو مشابه، يتبدّى التأثير الفينيقي بوضوح في إريثراي. ومع أن الموقع غير معروف حاليًا، إلا أن بوسانياس في القرن الثاني الميلادي (نشط نحو عام ١٥٠) يذكر أن أحد المعبدين في إريثراي كان «معبدًا لهيراكليس [هرقل]»، واشتهر بسبب قدمه، وأن تمثال الإله جلب من صور في فينيقيا (Pausanias, 1918 [100]: VII.5.5). وفي حالة خيوس أو إريثراي، ثمة دليل يثبت أن التأثير الفينيقي سبق تجاربهما مع الديمقراطية.

يكشف مزيد من استقصاء لائحة روبنسون التي تضم ستة عشر موقعًا للديمقراطية المبكرة أدلة آركيولوجية ونصية على التأثير الفينيقي في كثير منها (Robinson). كانت طرق التجارة الفينيقية راسخة ومستخدمة منذ العصر اليوناني القديم، وتوسعت وامتدت لتشمل منطقة النفوذ اليوناني برمّتها، من ثاسوس في شمال إيجه إلى صقلية في الغرب. ومنذ منتصف القرن الثامن قبل الميلاد، تظهر أدلة آركيولوجية على التأثير الفينيقي في المدن-الدول التي تبنّت في وقت مبكر الحكم الديمقراطي في شرق بحر إيجه، مثل كوس وساموس

(Lipinsky, 2004: 155). هنالك أدلة أيضًا على الحضور الفينيقي في غرب بحر إيجه، في جزيرة إيوبيا، حيث جسدت عاصمتها كالسيس ديمقراطية مبكرة، وفي ناكسوس، التي أصبحت ديمقراطية منذ النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد (Lipinski, 2004: 147; Robinson, 1997: 91. 117 -18). وثمة دليل نصّي على وجود التجار الفينيقيين على البر الرئيس اليوناني في العصر القديم، في أرغوس، التي تضمها أيضًا لائحة روبنسون:

«وفقًا للفرس أفضل من يعرف التاريخ، بدأ الفينيقيون.. بعد أن هاجروا إلى المتوسط واستقروا في الأجزاء التي يقيمون فيها الآن، القيام برحلات طويلة مغامرة، محملين سفنهم بشحنات من البضائع من مصر وآشور. نزلوا في أماكن كثيرة على الساحل، منها أرغوس، التي تفوقت على جميع الدول التي يضمها الآن الاسم الشائع هيلاس. هنا، عرضوا بضاعتهم، وتاجروا مع الأهالي مدة خمسة أو ستة أيام».

(Herodotus, 1996 [460 BC]: I.1)

هنالك أدلة نصية إضافية على التأثير الفينيقي في إليس، على الساحل الغربي من بيلوبونيز، التي تبنّت هي الأخرى الديمقراطية في وقت مبكر، وتشمل أراضيها أوليمبيا. يقدم لنا بوسانياس الوصف الآتي:

«تحدّر أهالي ثاسوس من أصول فينيقية، وأبحروا من صور، ومن فينيقيا عمومًا.. بحثًا عن [الربة] أوروبا.. ووضعوا في أولمبيا تمثالاً لهيراكليس [هرقل] صنع هو وقاعدته من البرونز. بلغ ارتفاع التمثال عشرة أذرع، ويحمل عصا بيده اليمنى وقوسًا باليسرى».

(Pausanias, 1918 [100]: V.25.12)

كان على الفينيقيين عند الإبحار إلى المدن المذكورة آنفًا المرور بسنيدوس وميغارا، ثم قرب إليس، وذلك للوصول إلى أخايا وأمبراكيا، وكلها من المدن التي تبنّت الديمقراطية مبكرًا. لا يبعد الساحل الغربي لليونان مسافة كبيرة عن مستعمرتَيْ

أخايا اللتين تحملان ميراثًا ديمقراطيًا في جنوب إيطاليا: ميتابونتوم وكروتون. ومن هناك تسهل الرحلة إلى صقلية ومنها إلى قرطاج للوصول إلى طريق التجارة الفينيقية على طول ساحل شمال إفريقيا. يعبر الطريق الإفريقي قورينيا (قرنة)، وهي موقع آخر من مواقع لائحة روبنسون التي تبنّت الديمقراطية في وقت مبكر.

كان للفينيقيين أصلاً عدد من المحطات التجارية في أنحاء شتى من صقلية، لكنهم وحّدوا المنطقة الشمالية الغربية من الجزيرة حين بدأت مختلف المدن اليونانية استعمار أودية الأنهار الخصبة في الجنوب الشرقي (Markoe, 2005: 232 - 4). واصل الفينيقيون، والقرطاجيون بعدهم، حتى معركة هيميرا عام ٤٨٠ ق.م على أقل تقدير، السعي وراء علاقات طيبة مع الجزء اليوناني من الجزيرة، ومنه مدن تبنّت الديمقراطية في وقت مبكر مثل سيراكوس وأكراغاس. ويبدو من ذلك كله أن كثيرًا من المدن-الدول المدرجة في لائحة روبنسون بوصفها ديمقراطيات مبكرة كانت لها صلات فينيقية قوية. ولهذا، من المنطقي الاستنتاج أن الفينيقيين جلبوا أكثر من مجرد السلع التجارية، والتماثيل الدينية، والحروف الأبجدية؛ ومن المرجّح أنهم حملوا معهم أفكارًا عن أشكال غير ملكية من الحكم وممارسات لصنع القرار الجمعي.

وفي ما وراء لائحة روبنسون، هنالك حالة مثيرة للاهتمام تمثلها إسبارطة، حيث يمكن أن نميّز بوضوح التأثير الفينيقي في تشكيل المؤسسات الديمقراطية. ومع أن النظرة الممركزة على أثينا للديمقراطية تخفض مرتبة عدوة أثينا التقليدية إلى درك الأوتوقراطية (حكم الفرد المطلق) والأوليغاركية (حكم القلة المستبدّة)، إلا أن عددًا من الكتاب وجدوا مؤخرًا أن إسبارطة خضعت في المرحلة المبكرة إلى حكم دستور «يشترط أن تجتمع جمعية شعبية إسبارطية في أوقات منتظمة.. نحو عام ٦٠٠ ق.م.. قبل زمن طويل من أثينا» (Hornblower, 1992: 1). يبدو من المرجّح أيضًا أن «الأنظمة الإسبارطية، مثل القرطاجية، اتبعت النماذج الأولية الفينيقية» (Drews, 1979: 47). كثيرًا ما نسب الدستور الإسبارطي إلى شخصية أسطورية، ليكورغوس، الذي يعزى إليه فضل مأسسة الحكم الرشيد عبر القوانين الفعالة (eunomia) (Forrest,

64 :1980). ومع/ أو من دون ليكورغوس، يرجع و. جي. فوريست تاريخ الدستور الإسبارطي إلى النصف الأول من القرن السابع قبل الميلاد، حين خفّف مجلس الشيوخ (gerousia) من غلواء سلطة النظام الإسبارطي القائم على الملكية المزدوجة، وعبر انتخاب أعضاء جدد بواسطة جمعية شعبية (Forrest, 1980: 59). تتبدّى التجارة الفينيقية المبكرة مع إسبارطة بوضوح في هذا الوقت من معالجة الطلاء الأرجواني بالأساليب الفينيقية في ميناء غيثيو الإسبارطي، ومن منحوتات العاج وأقنعة الطين النضيج الفينيقية التي اكتشفت في معبد آرتيميس أورثيا في إسبارطة (Fitzhardige, ;64-Culican, 1975: 55 1980). وعلى مدى القرن اللاحق، رسّخت الجمعية سلطات أوسع، لتتفوق على سلطة الشيوخ، وتعيّن سنويًا أعضاءها ومسؤوليها، الذين أشرفوا على القضايا المدنية، وشؤون السياسة الخارجية، ثم مارسوا سلطات تنفيذية (Forrest, 1980: 77). كان أرسطو من أوائل المعلقين الذين أشاروا إلى أوجه التشابه بين الدساتير الإسبارطية والقرطاجية (Politics, 1273a). من المستبعد أن ينسخ الإسبارطيون من القرطاجيين، الذين لم يبدأ تطورهم إلا في القرن السابع قبل الميلاد، والأكثر معقولية أنهم تأثروا معًا بالتجربة الفينيقية المبكرة. والأرجح أن الفينيقيين جلبوا معهم أفكارًا عن الحكومة الشعبية وتوزيع السلطة السياسية إلى مجال النفوذ الإسبارطي، حيث وجدوا تربة خصبة في عصر من التغيير والتحول.

أخيرًا، هنالك السؤال المتعلق بأثينا نفسها. فبينما تشهد الاتفاقيات التجارية والضريبية، وقطع النقود، ومختلف الرسوم الفنية على التأثير الفينيقي في أثينا، لا توجد أدلة كثيرة على أي تأثير فينيقي مباشر في المؤسسات السياسية الأثينية (Markoe, 2005: 52, 124, 219 - 20). لكن على صعيد غير مباشر، كان الأثينيون في القرن الخامس قبل الميلاد مطوقين بالمدن–الدول المتأثرة بالفينيقيين، التي جربت شكلاً جديدًا من أشكال الحكم. ولا يمكن أن يتجنب الأثينيون التأثر بمثل هذه التطورات في قرارهم بابتكار نظام حكم سوف يطلقون عليه اسم «ديمقراطية».

خاتمة

وطّدت المناقشة الواردة آنفًا وجود تجارب ديمقراطية مهمة في المدن الفينيقية على مدى تاريخها الممتد من عام ١٥٠٠ إلى ٣٠٠ قبل الميلاد، ولاسيما صور في القرنين السابع والسادس. وقدّمت دليلاً إضافيًا واضحًا على مشاركة فينيقية مهمّة وأحيانًا تأسيسية في المدن-الدول اليونانية التي تبنّت الديمقراطية في وقت مبكر مقارنة بأثينا. لم يكتف الفينيقيون بالتجارة مع منطقة النفوذ اليوناني؛ بل جلبوا معهم تجربة حكم الناس لأنفسهم بأنفسهم، ومثلما يتضح من حالة إسبارطة ومن الاحتمالات المرجحة في المدن الأخرى، مارس الفينيقيون تأثيرًا تكوينيًا في نهوض المؤسسات السياسية الديمقراطية. كانت إصلاحات كلايثينيز في عام ٥٠٨ ق.م حاسمة الأهمية في إضفاء الصفة الرسمية على الديمقراطية عبر المساواة بين مواطنين يشاركون في مجموعة من المؤسسات المتداخلة، مع اجتماعات منتظمة وجمعيات سيادية، لكن هذه الأفكار والأشكال المؤسسية جرّبت واختبرت سابقًا في فينيقيا وفي سلسلة من المدن-الدول اليونانية. ومن النقاط المهمّة التي برزت بوضوح من المناقشة أن الديمقراطية كانت ممارسة عملية للإرادة السياسية للناس، قبل أن تكون فكرة، فضلاً عن إيديولوجيا. لا يزعم هذا الفصل أن الفينيقيين «ابتكروا» الديمقراطية، ولا يسعى إلى تبخيس أهمية إسهام أثينا في تطور الديمقراطية. إذ لا يمكن التقليل من شأن الإسهام الأثيني في تطور الديمقراطية، لكن هذا الفصل يوطّد حقيقة أن الإسهام الأثيني استند إلى أفكار قوية شاعت وراجت بين أولئك الإغريق الذين اتصلوا بالفينيقيين. ومن ثم، يرسّخ الحجة على وجود تاريخ أطول وأعمق للحكم الشعبي بالمواطنين الفاعلين مقارنة بما هو معترف به عمومًا.

(٣)

جمهوريات ومؤسسات شبه ديمقراطية في الهند القديمة

ستيفن موهلبرغر

ترسّخت على مدى القرن الماضي فكرة أن الهند القديمة ظلت عصورًا طويلة موئلاً لجمهوريات قابلة للمقارنة بالمدن-الدول اليونانية (Poleis) التي ظهرت في العهود القديمة والكلاسيكية، جمهوريات تملك الحق في المطالبة بأن تسمى ديمقراطيات مثل المجتمعات التي أعطتنا التعبير في الغرب، وذلك بعد ما ساد تصور ذات يوم بأنها خضعت خضوعًا كليًّا لحكم ملوك مستبدّين ومؤسسات دينية تراتبية قديمة مثل «نظام الطبقات». ربما نتوقع أن يؤثر هذا الاكتشاف في كيفية تصور التاريخ القديم، وتاريخ الديمقراطية، بل حتى تاريخ العالم. لكن إلى هذا اليوم، لا يعرف حتى المؤرخ المحترف خارج الهند شيئًا عن تلك الجمهوريات القديمة وغيرها من نماذج الحكم الهندية. سوف يعرض هذا الفصل وصفًا وجيزًا لهذه الجمهوريات، ويحاول وضعها في سياق تاريخي، ويقدم الحجة على ضرورة أن تكون جزءًا من النظرة إلى العالم التي يتبناها كل دارس للديمقراطية. كثيرًا ما تستند التعليقات على طبيعة الديمقراطية واحتمالاتها إلى القوالب النمطية الجاهزة والأحكام المسبقة الجائرة، التي تكررت مرارًا على مدى العقود، وأشارت إلى أن الحرية ليست سوى الميراث الخاص للغرب (المبهم المعالم)، وأن من المتعذر على «الشرق» (غير المحدد أيضًا) أن يستفيد من نعم الثقافة الغربية وآلائها عمومًا، ومن الديمقراطية الحديثة على وجه الخصوص، إلا إذا أتت من الغرب، عبر المحاكاة أو التدخل المباشر.

ارتبطت هذه التوليفة المعقّدة من الأحكام والتعميمات باقتناع راسخ بفرادة الديمقراطية اليونانية والفكر السياسي اليوناني. ومن أهم ملامح التجربة الهندية القديمة أنها تظهر أن الإغريق لم يكونوا الوحيدين الذين اختبروا الحكم الشعبي في العالم القديم.

ديمقراطية في جمهوريات الهند القديمة

ربما نستطيع أن نتفهّم حقيقة أن الجمهوريات الهندية مجهولة تقريبًا؛ إذ تشكّل مصادر التاريخ الهندي القديم مصاعب جمّة للباحثين. فقد حفظت الأدبيات القديمة المحلية في شبه القارة بوصفها جزءًا من التراث الديني، البرهمي أو البوذي أو الجايني. أما التقليد التراثي الأضخم والأشد نفوذًا وتأثيرًا في الهند، البرهمية، فهو معاد لكل ما هو ديمقراطي. تمنح الأدبيات البرهمية القرابة موقعًا مركزيًّا في الحياة السياسية، ونادرًا ما تلمح إلى إمكانية وجود أي شيء آخر. وبرأي الفلاسفة والمشرّعين الأخلاقيين مثل مانو، ضمنت القرابة نظامًا اجتماعيًّا اعتمد على الطبقة (Varna)، وقسمت المجتمع إلى طبقات وظيفية؛ حيث حمل الملك على وجه الخصوص مسؤولية تعزيز مزايا رجال الدين البراهما. ووجد أوائل القرّاء الأوروبيين لـ«قوانين مانو» (Manu-Smrti) (Manu, 1886 [100BC])، أو كتاب كوتيليا أرثاساسترا (Kautilya, 1951 [300 BC])، أو غيرهما من النصوص البرهمية، أن من السهل جدًّا تصور المجتمع الهندي بوصفه سكونيًّا وجامدًا على الصعيد السياسي، حيث «الملكية هي الشكل العادي للدولة» منذ أقدم العصور في الهند (Altekar, 1958 [1949]: 1). فعلى الرغم من كل شيء، كانت الملكية هي المعيار السائد في أوروبا، وهيمن على الهند الحديثة في العصور المتأخرة دون ريب أباطرة وملوك وطامحون في الملك.

أشارت الروايات اليونانية والرومانية التي وصفت الهند إلى أن الحال ربما لم تكن دومًا على هذا المنوال (Altekar, 1958 [1949]: 110 - 1; Jayaswal, 1943 [1911 - 13]: 58). تحدثت هذه الأعمال، التي تعرض صدقها للشك أحيانًا، عن عديد من الأنظمة الأوليغاركية والديمقراطية. وفي أثناء القرن التاسع

عشر، أكدت الأبحاث المتعلقة بكتاب شريعة بالي، أول نسخة من كتاب البوذية المقدّس، هذه الصورة لانتشار الجمهورية (Majumdar, 1951: 396-411). وأشار توماس وليامز ريز ديفيدز، الباحث المتخصص البارز في شريعة بالي (في كتابه *Buddhist India*) إلى أن هذا الكتاب المبكر أظهر عشائر تتخذ قراراتها العامة في جمعيات أو مجالس، أو عبر مناقشات، أو برلمانات (Rhys Davids, 1903).

لم تأتِ ملاحظة ديفيدز من فراغ؛ فقد افتتن الباحثون الذين درسوا على مدى القرن التاسع عشر الحكم المحلي في الهند (وكثير منهم من البيروقراطيين البريطانيين) بالعناصر الشعبية في حياتها الريفية (Maine, 1974 [1889]). وكان تحليل حكم القرية جزءًا من جدل متواصل حول أهداف السياسة الاستعمارية وأساليبها، ومستقبل الهند بوصفها بلدًا يخضع للحكم الذاتي. نجح ريز ديفيدز في جعل المؤسسات القديمة في الهند وثيقة الصلة بهذا الجدل. وتبنّى الباحثون الهنود القوميون في العقد الأول من القرن العشرين ما قام به من إعادة بناء للماضي الجمهوري (Jayaswal, 1943 [1911 - 13]; Majumdar, 1969 [1918]). صحيح أن الباحثين المتأخرين شعروا بالحرج أحيانًا من حماسة الرواد، لكن هؤلاء الرواد جعلوا من الممكن وجود نظرة مخالفة للحياة السياسية القديمة في الهند (Altekar, 1958 [1949]; Sharma, 1968; Sharma, 1991 [1959]). ووطدوا الرأي القائل إن الفكر الملكي في الهند القديمة كان يصارع باستمرار رؤية أخرى، قائمة على الحكم الذاتي لأعضاء نقابة، أو سكان قرية، أو أفراد جماعة قرابية ممتدة. بكلمات أخرى، أي جماعة من الأنداد الذين تجمعهم مجموعة مشتركة من المصالح.

ومع أن الدليل على وجود حكومة غير ملكية يعود إلى الفيدا (الكتاب المقدّس للهندوسية)، إلا أن أنظمة الحكم الجمهورية كانت ناشطة وقوية وشائعة على أوسع نطاق في العصر البوذي ٦٠٠ ق.م – ٢٠٠ م (Sharma, 1968: 15 - 62, 237). كانت الأشكال غير الملكية كليّة الحضور. وهنالك مفردات معقّدة لوصف الأنواع المختلفة من الجماعات التي تدير شؤونها بنفسها (Agrawala, 1963 [1953]: 426 - 44).

من أهم هذه المفردات (Gana) و(Sangha)، وتعنيان أصلاً «تعددية». وبحلول القرن السادس قبل الميلاد، أشارت اللفظتان كلتاهما إلى تعددية الحكم الذاتي، حيث تتخذ القرارات بواسطة أعضاء يعملون معًا، وإلى أسلوب في الحكم يميّز مثل هذه الجماعات. وفي حالة أقوى هذه الجماعات، التي شابهت في أدائها الحكومات ذات السيادة، فإن أفضل ترجمة للفظتين هي «جمهورية».

تُعد المصادر اليونانية من أفضل المصادر، فهي تتمتع بميزة التحدث بلغة سياسية مألوفة. يرسم كتاب آريان *Anabasis of Alexander*، المستمد من رواية شاهد عيان من مرافقي الإسكندر، صورة للفاتح وهو يلتقي بمجتمعات هندية محلية «حرّة ومستقلّة» في كل زاوية وركن (Arrian, 1893 [145]). أما انتشار الجمهورية وشكلها الديمقراطي فقد ذكره بوضوح ديودوروس سيكولوس (القرن الأول قبل الميلاد)، إذ يقول بعد أن يصف الملوك الأسطوريين الذين خلفوا الإله ديونيسوس في حكم الهند: «لكن على الأقل، وبعد مرور سنوات عديدة، تبنّت أغلبية المدن الشكل الديمقراطي من الحكم، مع أن بعضها احتفظ بالملكية حتى غزو الإسكندر للبلاد» (ورد في: Majumdar, 1960: 236, compare with p. 223). يبدو أن هذا النص مستمد من وصف مباشر لميغاسثينيز، سفير اليونان لدى الإمبراطور الهندي تشاندراغوبتا ماوريا نحو عام ٣٠٠ ق.م (Stein, 1893: 1.232 - 3). ويشير السياق إلى أن الجمهوريات هيمنت على النصف الشمالي من شبه القارة برمّته.

وإذا عدنا إلى المصادر الهندية نجد أن الفكرة غير مستبعدة؛ إذ يتيح لنا عدد من المصادر الغنية مثل شريعة بالي، والقواعد النحوية لـبانيني، وكتاب كوتيليا أرثاساسترا، رسم خريطة لشمال الهند في هذه الحقبة وتحديد العديد من الأشكال التعدّدية في الحكم (Agrawala, 1963 [1953]: 445 - 57; Altekar, 1958 [1919]: 118 - 22; Kautilya, 1951 [300 BC]: 407; Schwartzenberg, 1978: 16 [Plate III.B.2]). ووفقًا لبانيني (القرن الخامس قبل الميلاد)، كانت جميع الدول والمناطق (janapadas) في شمال الهند تحكم بشعوب محاربة محدّدة، وبعضها خضع لملك من سلالتها (ورد في: Agrawala,

1963 [1953]: 426 - 8; Sen, 1974: 157 - 9)، بينما تبنّى غيرها الحكم الذاتي حسب الأسلوب الجمهوري. وهيمنت على الحكم فيها كلها مجموعة من الأفراد يصنفون في فئة (Ksatriyas)، أو حسب التسمية التي شاعت في العصور اللاحقة: أعضاء طبقة المحاربين. في كثير من الدول، انحصرت المشاركة السياسية ضمن نطاق عشيرة ملكية محدّدة (rajanya) (Agrawala, 1963 [1953]: 430 - 2). يبدو من المرجّح أن السلطة السياسية كانت مقتصرة على عدد من «العائلات الملكية» التي عيّن رؤساؤها ملوكًا (rajas)، وشاركت في ما بعد في المشاورات والمداولات في الدولة (Altekar, 1958 [1949]: 135; Sharma, 1968: 12 - 3, 99 - 109, 112, 175 - 6).

ثم تتبنّى جمهورياتنا الهندية على ما يبدو أنظمة مغالية في البعد عن الديمقراطية. ولا ريب في أن معظم الجمهوريات عدّت «تعدّديتها» ناديًا مغلقًا، مثلما فعل مواطنو أثينا، حيث جعل النظام السياسي القائم على العبودية من المستحيل تقريبًا أن يصبح المهاجرون أو ذريتهم مواطنين. لكن كما هي الحال في أثينا القديمة، هنالك عوامل تلطّف الصورة وتجعلها مثيرة لاهتمام الدارسين للديمقراطية.

أولاً: من السهل المبالغة بالطبيعة المغلقة للطبقة الحاكمة. في بعض الجمهوريات تقاسمت السلطة جميع عائلات طبقة المحاربين (Altekar, 1958 [1949]: 114). ربما لا يبدو هذا فارقًا مهمًا؛ نظرًا لأن الاقتصار على طبقة المحاربين يبقى على حاله كما يبدو. لكن الحدود بين الطبقات في الحقبة ما قبل المسيحية في الهند لم تكن صارمة ومتصلّبة وكتيمة كعهدها في العصور المتأخرة (Wagle, 1966: 132 - 3, 156 - 8). كان مثل هذا التصنيف مفيدًا لأغراض الجدل، لكنه ليس حقيقة من حقائق الحياة اليومية الموجودة؛ إذ لم توسع تلك الجمهوريات التي فتحت العملية السياسية أمام جميع أفراد طبقة المحاربين حق الانتخاب وتنقّله من جماعة محدّسدة بوضوح إلى أخرى، ولو كانت أكبر حجمًا، بل شمل جميع أولئك الذين يمكنهم ادعاء القدرة على الحكم والقتال، ويستطيعون إثبات هذا الادعاء. تشير الأدلة الأخرى إلى أن الجماعة

المتمتعة بحق الانتخاب كانت أوسع نطاقًا في بعض الدول، ولاسيما حين أتاحت الثروة المستمّدة من النشاط الاقتصادي السلمي المشاركة في العملية السياسية (Agrawala, 1963 [1953]: 436 - 9) [1]. تلقى هذا التفسير الدعم من حقيقة أن النقابات (Sreni) المؤسسة على المصلحة الاقتصادية كثيرًا ما كانت جزءًا من القوات المسلحة للدولة ونالت الاعتراف بسلطتها على أعضائها (Drekmeier, 1962: 275 -7; Majumdar, 1969 [1918]: 18 - 29, 60 - 3).

لقد مكّن التوسّع الاقتصادي في الجمهوريات الهندية، كما حدث في المدن-الدول اليونانية (Poleis)، أو في المدن الأوروبية في ذروة العصور الوسطى، مكّن جماعات جديدة من التفكير بالسيادة ثم المطالبة بحصة فيها في نهاية المطاف[2]. وإذا لم تنل بغيتها، كانت تستطيع دومًا تشكيل دولتها المصغّرة. وعلى حد تعبير أكثر الباحثين المعاصرين المختصين ببانيني شمولاً وعمقًا: «تبدّى توق جارف لإقامة جمهوريات جديدة.. بلغت أوجها في فاهيكا وشمال غرب الهند، حيث تكوّنت العشائر من نحو مائة عائلة نظّمت نفسها على شكل مجموعات أو جماعات مستقلّة (Ganas)» (Agrawala, 1963 [1953]: 432; compare with Hyde, 1973: 56 - 7).

فضلاً عن ذلك كله، عهد بالسلطة في بعض الجمهوريات إلى عدد كبير من الأفراد. تبلغنا رواية مشهورة عن وجود آلاف المشاركين السياسيين في ليتشافي عاصمة فيسالي (انظر: Cowell, 1895 [380 BC]: 1.316). وتؤكد الرواية

---

(١) يرفض غوشال تفسير أغراوالا للأدلة في كتابي بانيني وكوتيليا، ويلح بإصرار على تقسيم صارم (لكن ينطوي على مفارقة تاريخية) بين الجماعات السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية (Ghoshal, 1966: 195, n. 5). وتظهر أي قراءة نزيهة لكوتيليا أن «مجموعات» من مختلف الأنواع يمكن أن تصبح عناصر سياسية وعسكرية مهمة، بغض النظر هل تمتعت بالسيادة أم لا، وهل «عاشت باسم راجا» أم لا (Kautilya, 1951 [300 BC]: 407).

(٢) هنالك عدة أعمال توثق النماذج الأوروبية ذات الصلة (Forrest, 1966: 67 - 97; Hyde, 1973: 48 - 60; Mundy, 1954).

مصادر أخرى، على شكل انتقاد في العادة[1]. وهكذا تصوّر فيسالي في رواية *Lalitavistara* (سرد مفصل عن حياة بوذا)، بأسلوب هجائي لاذع، بأنها حاشدة بأفراد العائلات الملكية (rajans)، ويقول كل واحد: «أنا الملك، أنا الملك»، ومن ثم بوصفها مكانًا شهد تجاهل المعتقد الديني، والعمر، والمرتبة (Agrawala, 1963 [1953]: 430; Majumdar, 1980: 140; Sharma, 1968: 101).

تفاعل الأفراد الكثر في الجماعات التعدّدية ذات السيادة معًا بوصفهم أعضاء في جمعية عامة. يمكن العثور على تفاصيل عمل مثل هذه الجمعيات في الأدبيات البرهمية والبوذية. ضم بانيني في القواعد النحوية مصطلح عملية اتخاذ القرار الجماعي (Agrawala, 1963 [1953]: 433 - 5). تعطينا شريعة بالي البوذية وصفًا أكثر شمولاً، وإن كان غير مباشر إلى حد ما، للمؤسسات الديمقراطية في الهند. ويمكن العثور على الوصف في ثلاثة من أوائل أجزاء الشريعة وأكثرها تبجيلاً: (Maha - Parinibbana - Suttanta، Mahavagga, Kullavagga) (Maha - Parinibbana - Suttanta', 1881 [480 BC]; Kullavagga, 1882 [480 BC]; Mahavagga, 1881 [480 BC]). تحفظ هذه الأعمال معًا تعليمات بوذا للإدارة الصحيحة للأخوية الرهبانية البوذية (the Sangha) بعد وفاته. وتعد أفضل مصدر لإجراءات التصويت في هيئة جماعية في الجزء المبكر من العصر البوذي. كما تقدم رؤية متبصّرة لتطوّر الإيديولوجية الديمقراطية.

ووفقًا للفصل الأول في الجزء الأول (Maha-Parinibbana-Suttanta) من شريعة بالي، اعتمدت القواعد الناظمة للرهبانية البوذية من حيث المبدأ على

---

(١) تذكر حكاية Jataka 301 أيضًا ٧٧٠٧ ملوك «أولعوا كلهم بالمجادلات والمناظرات» (Cowel, 1895 [380 BC]: III.1). الرقم ٧٠٧٧ ليس دقيقًا، فهو شائع الاستعمال للدلالة على الكثرة. على نحو مشابه، يمكن العثور على أرقام غير دقيقة وإن تكن موحية في حكاية Jataka 465 (Cowel, 1895 [380 BC]: IV.94)؛ وفي كتاب Mahavastu هنالك «84,000 راجا من ليتشافي بل ضعفهم يعيشون ضمن مدينة فيسالي» (Sharma, 1968: 99)؛ وفي حكاية Jataka 547 (Cowel, 1895 [380 BC]: VI.26) هنالك ٦٠,٠٠٠ من أفراد طبقة المحاربين في دولة سيتا، وكلهم من العائلات الملكية (Agrawala, 1963 [1953]: 432).

تلك التي توجد عامة في الأخويات الرهبانية أو الجماعات السياسية: لا يمكن ممارسة النشاط بشكل مشروع إلا في جمعية عامة كاملة، بواسطة تصويت الأعضاء كلهم. على سبيل المثال، إذا أراد مرشّح ممارسة شعائر الانضمام إلى الحياة الرهبانية البوذية (Upasampada)، تعرض المسألة (natty) على الجماعة (Sangha) عبر عضو عارف ومؤهل، ويطلب من باقي الأعضاء ثلاث مرات التعبير عن رفضهم. فإذا لم يعترض أحد، تعد الجماعة متفقة مع المسألة. ويستكمل القرار بإعلان قرار الجماعة (Mahavagga, 1881 [480 BC]: 1.28).

وبالطبع لا يتاح على الدوام التوصل إلى قرار بالإجماع. يوفر الجزء الثالث (Kullavagga) تقنيات أخرى استخدمت في المجادلات التي كانت خطرة على وحدة الجماعة، تقنيات معنية بتفسير القانون الرهباني نفسه. فإذا انزلق الجدل إلى درك الخلاف المرير والمشوّش، يمكن اتخاذ القرار بأصوات الأغلبية أو رفع الأمر إلى قاض أو لجنة منتخبة خصيصًا بواسطة الجماعة لمعالجة الموضوع المعني (Pattimokkha', 1885 [480 BC]: 4.9 - 14'). هنا، نرى توليفة تجمع إجراء ديمقراطيًا متطورًا وخوفًا من حكم أغلبية يخالف القانون. أجازت قواعد وقوانين التصويت رفض النتائج التي تهدد القانون الأساسي للجماعة أو وحدتها (Pattimokkha', 1885 [480 BC]: 4.1, 4.10'). لكن فكرة أن التصويت الحر وحده يقرر القضايا الخلافية كانت قوية ومؤثرة. ولا يمكن اتخاذ قرار قبل التوصل إلى شبه اتفاق[1]. أما القيود على التصويت فقد أدخلت لأن البوذيين من كبار السن تقاسموا قدرًا كبيرًا من الخوف مع جميع الجمهوريات والجمعيات والمجالس الهندية: التفكك (Altekar, 1958 [1949]: 129 - 30; Majumdar, 1980: 140).

---

(١) يظهر كتاب Pattimokkha كيف كان يسمح لجامع الأصوات أن يحرم إرادة الأغلبية من النجاح حتى في تصويت سرّي، وذلك عبر رفض النتائج إذا خالف رأي الفائزين القانون، أو تفسيره له. في الأقسام الأخرى، تركز التوكيد على مصالحة الرهبان مع قرار كانوا يعارضونه. كان التصويت أحد السبل للقيام بذلك، والتلاعب بالأصوات بحفظ القانون الديني من دون شق صفوف الجماعة المستقلة (Pattimokkha', 1885 [480 BC]: IV. 14, 25 -6').

تعد قواعد الجماعة المستقلة (sangha) عمومًا أشهر القواعد المعروفة من العصر الذي ناقشناه آنفًا، لكن لا بوذا ولا أوائل أتباعه ابتكروا سياقها وصاغوا بعناية الإجراءات البرلمانية. وما تزال النتيجة التي توصل إليها آر. سي. ماجومدار، التي صاغها أول مرة عام ١٩١٨، تبدو صالحة وسارية المفعول: تعبر التقنيات الموجودة في الجماعة البوذية عن ثقافة سياسية معقّدة ومتطوّرة ومنتشرة اعتمادًا على المجالس والجمعيات الشعبية (Majumdar, 1980: 137, 1969 [1918]: 233 - 4).

تتجلى الصلة الرابطة بين الحكم الرهباني المثالي والجمهورية المعاصرة بكل وضوح في الجزء الأول (Maha-Parinibbana-Suttanta) من شريعة بالي. إذ أرسل ملك ماغادا وزيرًا إلى بوذا، ليسأله كيف يستطيع أن يدمر كونفيدرالية فاجيان. لكن بدلاً من الإجابة المباشرة، تحدث بوذا إلى أناندا، أقرب حوارييه، موجزًا الفضائل المدينية الضرورية لازدهار فاجيان وأمنها، وسيحول التشبث بها دون نجاح ماغادان. تشمل الرواية النصائح «السياسية» الآتية:

«هل سمعت، يا أناندا، بأن أهالي فاجيان يعقدون اجتماعات عامة كاملة ومتكررة؟».

يجيب: «أجل سمعت يا سيدي».

> يردف المبارك: «طالما يعقد أهالي فاجيان هذه الاجتماعات العامة الكاملة والمتكررة، يا أناندا؛ لن يكون من المتوقع أن يصيبهم الانحطاط، بل يحققوا الازدهار.. وطالما يجتمع أهالي فاجيان معًا في توافق.. وطالما ينهضون معًا في توافق، وينفذون واجباتهم في توافق.. طالما يبتعدون عن البدع، ولا يبطلون ما هو قائم وراسخ، ويتصرفون وفقًا للمؤسسات القديمة التي ترسخت في الأيام السالفة.. طالما يبجّلون شيوخهم ويقدّرونهم ويحترمونهم ويساعدونهم، ويجعلون من واجبهم الإصغاء إلى كلماتهم.. لن يكون من المتوقع أن يصيبهم الانحطاط، بل يحققوا الازدهار».

(Sharma, 1968: 81 - 4, 93 - 7)

المهم أن كتبة النص المقدّس جعلوا بوذا يذكر أنه درس سابقًا أهالي فاجيان «شروط الخير والرفاهية هذه»، وتظهره الفقرات اللاحقة وهو يرسخ عددًا من الشروط اللازمة للحياة الجماعية الرهبانية الناجحة، الموازية عن سابق إصرار وتصميم لبنود لائحة «الفضائل الجمهورية» التي قدمت إلى أهالي فاجيان وشملت جمعيات كاملة ومتكررة، واتفاقات، والحفاظ على المؤسسات الراسخة لا إلغائها، وتوقير الشيوخ والآخرين ('Maha-Parinibbana-Suttanta', 1881 [480 BC]: 1.1). شكلت هذه الأركان والمبادئ، والأخرى التي تتبعها، النقطة الرئيسة للرهبان الذين نقلوا الجزء الأول (Maha-Parinibbana-Suttanta) من شريعة بالي إلينا. لكن قد نرغب في التشديد على نقطة أخرى: عد بوذا الفضائل الضرورية للمجتمع الصالح والمزدهر متماثلة، بغض النظر هل المجتمع علماني أم رهباني. وأهم هذه الفضائل عقد «جمعيات كاملة ومتكررة»[1].

الهند الحديثة وماضيها الديمقراطي

تقدم لنا شريعة بالي أقدم، وربما أفضل، صورة مفصّلة للهند الجمهورية، وآليات عملها، وفلسفتها السياسية. لا نعرف معلومات عن الجمهوريات الأخرى بقدر ما نعرف عن الأخوية الرهبانية البوذية وجمهورية ليتشافي زمن بوذا، مع أننا لا نعلم أن الجمهوريات صمدت ومثّلت عاملاً مهمًّا حتى القرن الرابع الميلادي ربما، على مدى حقبة تجاوزت ٨٠٠ سنة. ولا تقدم لنا الكتابات المنقوشة المبعثرة، والعدد الضخم من النقود المعدنية، والملاحظات المتفرقة التي تظهر بين الحين والآخر في المصادر اليونانية، أو في روايات *Jatakas* (التي تتحدث عن أصل بوذا) أو غيرها من الأدبيات الهندية، سوى بضع حقائق معدودات. ولا بد أن يكون أي تاريخ للنظام الجمهوري في الهند مبسطًا وتخطيطيًّا بالضرورة. لكن لا يمكن لمن يتفحّص المصادر عن قرب أن يشك بوجود هذه الجمهوريات. أما أهميتها بالنسبة للتاريخ الهندي والتاريخ الأوسع

---

(١) بهذا المعنى، أصاب ماجمدار حين دعا بوذا «رسول الديمقراطية» (Majumdar, 1969 [1918]: 219). للاطلاع على رأي مخالف انظر:
Drekmeier's Kingship and Community in Early India (Drekmeier, 1962: 113).

للديمقراطية فأمر مختلف. ونادرًا ما طرح السؤال في الأوساط الأكاديمية والبحثية غير الهندية، بينما اتخذ الباحثون الهنود آراء مختلفة في مسار القرن الماضي أو نحوه.

ما الذي استنتجه المؤرخون المعاصرون مما يمكن أن نسميه العصر الذهبي للجمهورية في الهند؟ لقد ميّزنا للتوّ بين حقبتين من الأبحاث التي تناولت الموضوع. في الأولى، اتسمت ردود أفعال الباحثين بالحماسة الوطنية والإثارة لمجرد اكتشاف مادة لا تثير الشبهات. وتبدّى هذا الموقف بصورة خاصة في كتاب كيه. بي. جاياسوال Hindu Polity، الذي استهدف صراحة إثبات أن مواطنيه يستحقون الاستقلال عن بريطانيا. لقد أظهر تاريخ المؤسسات «الهندوسية» موهبة قديمة لممارسة السياسة:

> «اختبار أي نظام سياسي يكون في قدرته على الحياة والتطور، وإسهامه في ثقافة الإنسانية وسعادتها. وسوف ينجح النظام السياسي الهندوسي حين يحكم عليه وفقًا لهذا الاختبار نجاحًا باهرًا.. إذ لا يكمن العصر الذهبي للنظام السياسي [الهندوسي] في الماضي بل في المستقبل.. وليس التقدم المؤسسي أو الاجتماعي حكرًا على أي عرق محدد».

(Jayaswal, 1943 [1911 -13]: 366 - 7)

أخضع البحث في كتاب جاياسوال أحيانًا لهذه الحجة. ففي مناقشته للجمهوريات القديمة (التي لم تشكل موضوعه الوحيد)، دُفعت الأدلة إلى أقصى حد ممكن لتقديم الجمهوريات على هيئة نماذج مثالية ملهمة للديمقراطية المبكرة. ويمكن العثور على قدر مشابه من الرضا والقناعة، وإن أكثر هدوءًا، في المناقشات المعاصرة التي عرضها آر. سي. ماجمدار (1969 [1918])، ودي. آر. بهانداركار (1919).

في ما بعد، وعقب استقلال جمهورية الهند الحديثة، تبنّى باحثون شباب موقفًا أكثر تحفظًا، بعد ما شعروا بأن المزاعم السابقة حول الجمهورية

والديمقراطية في الهند القديمة مبالغ فيها. واتجهت النزعة العامة إلى توكيد أن الجمهوريات لم تكن ديمقراطيات حديثة. وخضع الأساس العشائري والاقتصار على الطبقة الحاكمة إلى كثير من النقاش والجدل. في بعض الأحيان، بذل الكتاب جهدًا دؤوبًا لفصل تجربة الجمهورية الهندية عن تاريخ الديمقراطية (Drekmeier, 1962: 279; Ghoshal, 1966: 185 - 7; Majumdar, 1980: 139 - 44; Stein, 1985: 62).

تمثّل الموضوع الذي جذب اهتمام الباحثين في الفشل النهائي للجمهورية وإقامة دول ملكية بيروقراطية اعتمادًا على مبدأ «الطبقة» (Varna). لم ينتج ذلك عن فتح أو غزو، بل نجم عن التخلي التدريجي عن المثل الجمهورية من الجمهوريين أنفسهم. وبحلول القرنين الثالث والرابع بعد الميلاد، خضعت الدول التي عرفت سابقًا بأنها جمهوريات إلى حكام استلموا السلطة بالوراثة. في نهاية المطاف، تحوّلت هذه الجمهوريات إلى ملكيات (Altekar, 1958 [1949]: 137 -8; Majumdar, 1980: 144). تلقت هذه الحركة، بعيدًا عن أي درجة من المساواتية، الدعم والمساندة من كتاب يؤيدون التراتبية. وتعد أعمال كلاسيكية برهمية مثل مهابهاراتا *Mahabharata*، وكتابات كوتيليا، وقوانين مانو، تمظهرات لهذه النزعة (٣٠٠-٢٠٠ ق.م). اشتهر كوتيليا، الذي ربط تقليديًا بالوزير الأكبر للفاتح تشاندراغوبتا موريا (بعد ٣٠٠ ق.م)، بنصائحه للملوك حول أفضل طريقة لتدجين المجموعات والجماعات المستقلة (ganas) أو تدميرها بالحيلة والخديعة. وربما يتمثّل الجزء الأكثر أهمية من إنجازاته في صياغة علم سياسي تُعد فيه الملكية أمرًا عاديًا، حتى حين يظهر نصه أن المجموعات والجماعات المستقلة تشكل عوامل مهمة في السياسة في عصره (Kautilya, 1951 [300 BC]: 410). على نحو مشابه، تمثّل إنجاز «قوانين مانو» في صياغة رأي عن المجتمع لا وجود فيه للحرية بين البشر، ولا مجال للتفكير فيها على الإطلاق.

لم يقتصر أعداء المجموعات والجماعات المستقلة (ganas) على الملوك والمنظّرين وحدهم؛ إذ واجهت تلك التي طالبت بالسيادة على بعض المناطق

أو السكان مزاعم منافسة على الدوام من مجموعات أخرى (Altekar, 1958 124 :[1949];) (قارن مع الحالة الإيطالية كما قدمها هايد: Hyde, 1973: 104). كيف يمكن حل هذه المشكلات إلا بالقوة؟ كانت الإجابة لدى الملك: إذا نال الاعتراف بوصفه «الملك الوحيد (أي: راجا (raja) أو رئيس تنفيذي) للجماعات والجمعيات كلها»، يلتزم بالحفاظ على المزايا المشروعة لكل منها وحماية الأعضاء الأضعف في كل جماعة ومجموعة من انتهاكات قادتهم (Kautilya, 1951 [300] 410 :[BC]). كان عرضًا مغريًا، وتمثّلت النتيجة في قبول نظام اجتماعي توجد فيه كثير من الجماعات والمجموعات، لكن لم تتمتّع بالسيادة ولم تلتزم بالنظرة المساواتية العامة للمجتمع، بل اتبعت بدلاً من ذلك تراتبية وعدت فيها بموقع آمن. يبدو أن مثل هذه التراتبية النظرية قد أقيمت في شمال الهند بحلول القرن الخامس الميلادي (Majumdar, 1969 [1918]: 42 - 59). وحتى الأخوية الرهبانية البوذية تكيفت معها، وربما أسهم ذلك في اختفائها من الهند.

خاتمة

قد تبدو حقيقة أن الجمهورية وصلت أخيرًا إلى نهايتها في الهند، ونسيت تمامًا، كأنها تبرر موقفًا رافضًا للديمقراطيات القديمة. لكن لا يوجد أحد ينكر بلا مبالاة الديمقراطية اليونانية، على الرغم من إخفاقها المشابه وحقيقة الانقطاع بين التجارب القديمة والأحدث عهدًا في الديمقراطية. لم تؤثر أثينا القديمة في المفكرين المعاصرين والإصلاحات السياسية إلا بطرائق غير مباشرة من الإلهام الأدبي. وإذا كانت المادة الأدبية وغيرها من المصادر أقل غنى في ما يتعلق بالهند القديمة، فقد كانت كافية، قبل قرن من الزمان، لتزويد جيل من الباحثين القوميين بنظرة أوسع أفقًا للاحتمالات السياسية المتاحة للهند الحديثة؛ بينما يظل وجود جمهوريات قديمة مثيرًا للمواطنين في الهند الديمقراطية حاليًا. فضلاً عن ذلك كله، كان للتطور المتوازي بين الجمهوريات في اليونان وفي شبه القارة مضامين مثيرة لفهمنا لتاريخ العالم. إذ لا نستطيع إلا أن نتساءل بتعجب كم عدد الأجزاء الأخرى من الدول الجمهورية وشبه الديمقراطية اليوراسية (الأوروبية-الآسيوية) التي تعايشت جنبًا إلى جنب مع العائلات الوراثية الحاكمة.

من السمات المهمة الأخرى لتأريخ الجمهورية في الهند الطريقة التي نشأ عبرها من استقصاء القواعد الشعبية والمؤسسات المحلية وأسهم فيه، ما كشف أهمية الممارسات شبه الديمقراطية قبل بلوغ الجمهوريات السيادية أوجها وبعدها. مثل هذا التركيز هو الذي أتاح للباحثين اختراق السمات المبتذلة والنعوت غير اللائقة بالهند (التي مثلت في مختلف العصور بعبارات مثل «الاستبداد الشرقي»، و«الحضارة الهيدروليكية»). يعد هذا التركيز ضروريًا للتعويض عن المبالغة المعتادة في التشديد على الملوك والنصوص والنصب التي أنتجت لهم، إذا أردنا تبنّي نظرة متوازنة عن التطور السياسي البشري (Muhlberger and Paine, 1993: 25 - 8). ولا ريب في أن المؤسسات شبه الديمقراطية في شبه القارة تشكّل حجة مقنعة ومحفّزة لنفحص بأسلوب أعمق سجل الأصقاع الأخرى من «الشرق» مثل مصر وإيران (Cole, 1999; Kurzman, 2008). لا تكمن أهمية الهند في أن تاريخ الجمهوريات، أو التاريخ المتأخر للجماعات والنقابات ذات الاستقلال الذاتي في الهند، يعني أن الثقافة الديمقراطية متأصّلة فيها. ولا يجعل مجرد وجود ديمقراطيات قديمة في الهند نجاح الجمهورية الحالية أكثر احتمالاً بوصفها ديمقراطية حديثة مقارنة بالأجزاء الأخرى من العالم، حيث يتعذر توثيق التطورات شبه الديمقراطية بشكل مفصّل. بل تظهر هذه المادة، كما أكد جاياسوال منذ زمن بعيد، عدم وجود ثقافة يمكن استبعادها بطريقة آمنة وحاسمة، واتهامها بأنها تربة مجدبة للديمقراطية، في الحاضر أو المستقبل، لمجرد أنها عانت عصورًا طويلة من الحكم الأرستقراطي، أو الملكي، أو الأوتوقراطي. قبل أكثر من قرن بقليل، لم يكن أحد يعلم عن الماضي الجمهوري للهند، ولم تعتقد سوى أقلية ضئيلة من الباحثين، كما نظن، بالمستقبل الديمقراطي للهند. لقد وفّرت الهند القديمة والحديثة منذ بداية القرن العشرين المادة اللازمة لإثبات وجود فسحة أرحب للتطور الديمقراطي في أي ثقافة، مقارنة بما يسمح به المتشائمون.

(٤)

التنقيب عن الديمقراطية في الصين

بولين كيتنغ

تبدأ تواريخ الديمقراطية في الصين عادة مع حركة الإصلاح في أواخر القرن التاسع عشر. فقد بحث المصلحون (غير الحكوميين)، الذين راعهم ضعف الصين الواضح أمام العدوان الغربي، عن طرق كفيلة بجعل الصين ثرية وقوية. واقتنعوا بأن «الثروة والقوة» في الغرب متجذرتان في الأنظمة السياسية الديمقراطية: حكومات مستندة إلى مؤسسات تمثيلية منتخبة بدت لهم قادرة على حشد المواطنين كلهم وراء أهداف التنمية والتطوير. بحلول تسعينيات القرن التاسع عشر، نجد نزعة مشتركة ومنتسقة لدى التيار الرئيس من المفكرين الناشطين في الصين نحو إصلاح سياسي وفق الخطوط الغربية. وشكّل الراديكاليون في العقد الأول من القرن العشرين حزبًا ثوريًا ووعدوا بإقامة جمهورية ديمقراطية حالما يسقط حكم مانشو الملكي. قوّضت الثورة النظام الملكي عام ١٩١١، وأسست جمهورية الصين في فبراير ١٩١٢.

لم تتبع أي حكومة في الصين منذ عام ١٩١٢ (لا الحكومات الجمهورية في الحقبة الممتدة بين عامي ١٩١٢ و١٩٤٩، ولا حكومات الجمهورية الشعبية بعد عام ١٩٤٩) أسلوب الديمقراطيات الغربية. ولذلك، تفجّعت أجيال متعاقبة من المصلحين طوال سنوات القرن العشرين وإلى الوقت الحاضر، على إخفاق الديمقراطية في الصين الحديثة. وطالبت في الحالة النمطية بنهاية حكم الحزب الواحد، وإقامة حكم القانون، وإجراء انتخابات وطنية، واستبدال مؤتمرات

الشعب التي تتمتّع بالسلطة الفعلية بالجمعيات الوطنية الخانعة التي لم تعترض قط على قرارات السلطة الحاكمة. قادت النخب المؤيدة للديمقراطية ما يسمى «حركة الديمقراطية الصينية». وحققت هذه الحركة اختراقات بين الحين والآخر، وأصبحت الآن أكبر مما كانت سابقًا. لكنها تبقى حركة فاشلة. وما تزال الصين اليوم، حسب رأي الديمقراطيين الصينيين والمراقبين الأجانب على السواء، بعيدة بأشواط عن الديمقراطية.

اختار الديمقراطيون في القرن العشرين في مجادلاتهم حول نوع الديمقراطية التي يجب أن تنشأ في الصين، من بين سلسلة من النظريات الديمقراطية الغربية، وكثيرًا ما قالوا إن التعديلات على النماذج الغربية ضرورية من أجل تحقيق ما يلائم التقاليد السياسية، والذهنية المزاجية، والسلوكيات الصينية. لكن عملية «تصيين» الديمقراطية الغربية ظلت برأي المحلّلين الغربيين عادة تنتج مزيدًا من الاستبداد، ونمطًا أقل ليبرالية من الديمقراطية. تشمل الأمثلة على الديمقراطيين غير الليبراليين في العادة ليانغ كي تشاو (يعده بعضهم أول ديمقراطي في الصين)، وصن يات صن (أبو الأمة)، وديمقراطيي «الطريق الثالث» في ثلاثينيات القرن العشرين. ومن الافتراضات الشائعة أن أي «تصيين» للنموذج الغربي لا بد أن ينتج، بسبب افتقار الصين إلى التراث الديمقراطي، شيئًا أقل من «الديمقراطية».

يواجه هذا النوع من الروايات السردية تحديًا؛ فالرواية التي تبدأ في أواخر القرن التاسع عشر، وتركّز على فشل الصين في «النضال من أجل الديمقراطية»، وتوثّق التسويات والتنازلات والقمع والمساعي العقيمة، رواية تتجاهل التاريخ الغني والحيوي والنشط للديمقراطيات الصينية، التي تملك جذورًا تاريخية عميقة الغور ولا تدين بأي فضل للنماذج الغربية. يمكن العثور على مثل هذه الديمقراطيات في الفلسفات الصينية القديمة، التي ساعدت على تشكيل الثقافة السياسية للنخب والجماهير، وفي نظرية وممارسة التعليم في الصين الكونفوشيوسية (بما في ذلك «تراث الاعتراض»)، وفي ميدان الحكم الذاتي المحلي، الخطاب النخبوي والجدل حول الرعية ومؤسسات التكاتف

الاجتماعي المستندة إلى الحكم الذاتي. عمل الحكم الاستبدادي دومًا على شل حركة هذه الديمقراطيات أو دفعها إلى ممارسة نشاطها تحت الأرض، ولاسيما حين يلجأ إلى الأساليب العنيفة. لكنها تمكّنت من البقاء اليوم على شكل تقاليد تراثية حيّة، وتتبدّى بوضوح متزايد في مجالات فعل المواطن الإجرائي التي تشكّل مجتمعًا مدنيًا متوسعًا في القرن الحادي والعشرين. يستهدف هذا الفصل التنقيب والحفر في بعض من ديمقراطيات الصين القديمة وإظهار صلتها بالحياة المعاصرة.

الديمقراطيات في الصين القديمة

كانت الحكومات الإمبراطورية في الصين أوتوقراطية إلى حد أنها «استغلت الكونفوشيوسية لتبرير الاستبداد»، بحسب تعبير هـ. جي. كريل (Creel, 1960: 4). ومنذ أن تبنى الإمبراطور وو (١٥٦-٨٦ ق.م) الكونفوشيوسية إيديولوجيةً رسمية لدولة هان وحتى سقوط آخر مملكة كونفوشيوسية في عام ١٩١١، استخدمت العقيدة الكونفوشيوسية بحسب تعريف الدولة سلاحًا لفرض الطاعة والإذعان (من أجل إقامة نظام سياسي وتناغم اجتماعي)، وتركيز السلطة في يد الإمبراطور.

ولدت الكونفوشيوسية في منتصف القرن السادس قبل الميلاد. وكانت فلسفتها نتاج «المذاهب الفكرية المائة» في حقبة الدول المتحاربة، خميرة إيديولوجية تميّزت بالبحث عن «السلام والنظام في زمن من الاضطراب والتغيير السياسي» (Schrecker, 2004: 10). وتمثّل التغييرات السياسية التي حدثت بين عامي ٥٠٠ و٢٠٠ قبل الميلاد تقريبًا ثورة: الانتقال من النظام الإقطاعي (fengjian) إلى نظام الحكم المركزي غير الوراثي للبيروقراطيين (junxiam). تستمد الكونفوشيوسية معظم غناها وعمقها من عملية دمج للأفكار، المتنازعة غالبًا، من مختلف المذاهب الفكرية التي ظهرت في أثناء عصر الدول المتحاربة، والتوليف الحاذق بينها. ولا ريب في أنها اغتنت كثيرًا بإسهامات أوائل المفكرين الكونفوشيوسيين مثل مينكيوس (٣٧٢-٢٨٩ ق.م)، وزون زي

(٣٠٠-٢٣٧ ق.م). وعلى شاكلة المنظومات الفكرية الكبرى في العالم، تختلف تفسيرات الكونفوشيوسية باختلاف المفسرين. ومنذ عصر كونفوشيوس، استخدم النقاد والمنشقّون والمتمرّدون الصينيون الأفكار الكونفوشيوسية لتبرير الإصلاح وشرعنة الاحتجاج؛ وهذا ينطبق على القرن الحادي والعشرين كما يصح على العصر الإمبراطوري.

ربما يكون مفهوم «التفويض السماوي» (tianming) المثال الأهم لفكرة قديمة بمحتوى ديمقراطي وثيق الصلة بالعصر الحالي. ويرجع المؤرخون أصله إلى ما قبل واحد وثلاثين قرنًا حين استخدمه عام ١١٢٢ ق.م ثوار جو لتبرير إسقاطهم دولة شانغ (Schrecker, 2004: 5). فصّل مينكيوس الفكرة بعد مرور ثمانية أو تسعة قرون، وأعطاها معنى ديمقراطيًا في الجوهر. ومن المقولة القديمة «السماء ترى كما يرى الناس. والسماء تسمع كما يسمع الناس»، ينطلق مينكيوس ليؤكد أن «الناس هم الركيزة المؤسسة للبلد؛ ولا يكون البلد هادئًا إلا إذا أقيمت الركيزة على قواعد ثابتة» (ورد في: Chen, 1997: 30). لذلك، كان الحكم مشروطًا. وبرأي كونفوشيوس، لا يملك الحق في الحكم إلا الرجل الأخلاقي، ويجب على الحكومات أن تكون «من أجل الناس». ومضى مينكيوس شوطًا أبعد، ليقترح «حكومة تحكم بالشعب»، ويزعم «الحق» في الثورة حين تسحب السماء تفويض الملك في الحكم[1]. بل بلغ حد القول إن «الشعب هو الأهم في البلد، تأتي بعده أرواح الأرض والزرع (حراس المنطقة)، بينما لا يحظى الملك إلا بأهمية ضئيلة» (ورد في: Chen, 1997: 30).

حذّر جوزيف ليفينسون من مغبة المبالغة في إقحام الديمقراطية في فكرة التفويض السماوي. إذ يحمل «ابن السماء» (tianzi) تفويض السماء (tianming) طالما ينفّذ إرادة السماء (tianyi).

---

(١) كثيرًا ما نسبت وصية «من الحق أن تثور» (أي إن الثورة مبررة) (zaofan youli) إلى مينكيوس، لكنها فكرة ماو تسي تونغ في الواقع. ومع ذلك، تشير إليزابيث بيري إلى «اثنتين من الروابط الجامعة بين مينكيوس وماو: أهمية الدعم الشعبي -ولاسيما الفلاحين- لتأسيس الشرعية السياسية والنزعة الطبيعية للمحرومين اقتصاديًا إلى الثورة على المسؤولين الجشعين» (Perry, 2008: 40).

«ابن السماء، وتفويضها، وإرادتها، هي مصادر التفوق الكلاسيكية دون ريب، وكانت إرادة الناس.. رمزية محضة، وليست فاعلة، في ترسيخ الشرعية. إذ يتعذر إجبار يد السماء».

(Levenson, 1968: 12)

يوسّع جيروم غريدر فكرة ليفينسون، مؤكدًا أن نهوض الحاكم الكونفوشيوسي كان ضرورة أخلاقية قبل أن يكون اختيارًا اجتماعيًا؛ لأن المنصب يأتي من أكثر من مجرد عقد اجتماعي مع الناس (Grieder, 1981). هنا، يقدم ليفينسون وغريدر قراءة صحيحة للعقيدة الكونفوشيوسية (القويمة)؛ لكننا بحاجة إلى تذكر وجود شعبوية مينكيوسية إذا جاز التعبير تحت سطح التيار الرئيس للكونفوشيوسية، شعبوية وجدت تعبيرًا قويًا عنها في تقاليد الثقافة المضادة التي شرّعنت الثورة. التاريخ الصيني حافل بالثورات الشعبية، وتمكن عدد منها من إسقاط أسر ملكية حاكمة. وعلى مدى التاريخ الإمبراطوري وما بعد الإمبراطوري للصين، احتاجت الحكومات إلى إظهار اهتمام بخير الناس وسعادتهم لتبرير مزاعمها بالتفويض السماوي.

تجسّد لفظة (Datong)، التي يمكن ترجمتها إلى «وحدة كبرى»، أو «عالم واحد»، أو «تناغم عظيم»، فكرة قديمة أخرى تكرر إحياؤها وتنقيحها وتعديلها مرارًا على مدى ثلاث ألفيات على الأقل من تاريخ الصين. لا تعد الفكرة مقتصرة على الكونفوشيوسية على الإطلاق[1]، بل فصّلت بصورة كاملة في كتاب الشعائر Book of Rites الذي جمعت فصوله في عصر أسرة هان الإمبراطورية (٢٠٢ ق.م -٢٢٠ م). رأى كونفوشيوس أن «الوحدة الكبرى» (أو «العالم الواحد»، أو «التناغم العظيم» (Datong) هي العصر الذهبي القديم، المجتمع الصالح المتميّز بالمساواتية والتكاتف المجتمعي التعاوني. أبدى شريكر اهتمامًا خاصًا بالطريقة التي اتبعتها الفكرة، على أيدي الكتّاب الكونفوشيوسيين اللاحقين،

(١) تحتل هذه الفكرة مكانًا مركزيًا في الديانة الطاوية. كما تبرز بقوة في العقيدة الموهية، ولاسيما في مطالبتها بـ«المحبة الشاملة» (De Forges, 1993: 24).

لتمثل «مجتمعًا صالحًا يوحّد قوى النظامين الإقطاعي والمركزي، مجتمعًا يجمع أمان الأول وروحانيته، مع عدالة الثاني وإنسانويته» (Schrecker, 2004: 25-6). كان هذا المجتمع الصالح ديمقراطيًا على الأغلب؛ تميز بـ«مساواة اقتصادية، وإتاحة التعليم والثقافة للجميع، ووضع مسؤولية الحكم والرفاه والسعادة على عاتق الكل» (Schrecker, 2004:26). يشدد نظام مينكيوس الشهير القائم على «التقسيم التساعي» أو «التقسيم المتساوي» للأرض على الديمقراطية الاقتصادية للمجتمع الصالح[1]. وأكدت تعليمات الحكيم على ضرورة الحفاظ على قطعة أرض واحدة من بين كل تسع قطع متساوية، لتكون من أملاك المجتمع العامة التي يجب زراعتها بأسلوب تعاوني. وعلى حد سواء، سعى مصلحون (ومنهم أباطرة) وثوريون في مختلف الحقب الزمنية على مر القرون إلى إحياء نظام «التقسيم التساعي»، في سبيل جعل ملكية الأراضي أكثر عدالة وتشجيع المعونة المتبادلة.

طوّر الكونفوشيوسيون عادة الإشارة إلى العصر الذهبي (Datong) في الماضي؛ من أجل فضح انحطاط المجتمع وفساد الأخلاق في الحاضر. ويقال إن ذلك رعى نوعًا من المحافظة التشاؤمية بين النخب، تشاؤمية تركتهم عالقين في إسار الماضي، وأعمت بصيرتهم عن التقدم التاريخي، وأحبطت مساعيهم لركوب المخاطرة وقتلت فيهم روح المبادرة. لكن هذا النوع من الجدل، بغض النظر عن إبهام الابتكار والتطور في الصين، يتجاهل الطريقة التي ألهمت عبرها فكرة «التناغم العظيم» (أو «الوحدة الكبرى»، أو «العالم الواحد» (Datong)) الثوار والمصلحين من الشعب والنخب على مدى آلاف السنين من تاريخ الصين. لقد تأسست «المملكة السماوية للسلام العظيم» (taiping tiango)، التي وعد بها الثوار المناهضون للكونفوشيوسية في خمسينيات القرن التاسع عشر، في جزء كبير منها، على مفهوم «التناغم العظيم» الكونفوشيوسي (Ono, 1989: 5; Schrecker, 2004: 124). أما كتاب كانغ يو وي الطوباوي كتاب

---

(١) الحرف الصيني لـ«الحسن والجيد» (jing) يتألف من تسعة مربعات متساوية. ويطلب مينكيوس جعل المربع المتوسط بينها أرضًا مشتركة.

التناغم العظيم *Da Tong Shu*، الذي استكمل في عام ١٩٠٢، فيجسّد مثالاً لافتًا على التطبيق الحديث لمثال «التناغم العظيم» (datong) عبر إصلاح حالم (kang, 1956). وكذلك استخدامه من الكونفوشيوسي الجديد ليانغ شو مينغ في مشروعه لإعادة بناء الريف في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين (Alitto, 1979; Ip, 1991: 479; Schrecker, 2004: 185).

التعليم والديمقراطية

تجذّرت مركزية التعليم والدراسة في الصين ما قبل الحديثة في الاعتقاد الكونفوشيوسي بالخير الجوهري المتأصّل في الطبيعة البشرية؛ من الجذور الأخرى فكرة أن التعليم (تثقيف الذات) هو السبيل إلى الكمال البشري، والوسيلة التي سوف تتحقق بها الحكومة الإنسانية. يؤكد الاعتقاد الكونفوشيوسي (كما يقول غريدر) أن «الدولة مجتمع أخلاقي، والحكومة مشروع أخلاقي» (Grieder, 1981: 10, 24). ويتطلب الحاكم الأخلاقي مجموعة أشخاص يتمتّعون بالفضيلة (أي بالعلم والمعرفة) لنصحه. لذلك، تمثّل التطوّر الحاسم الأهمية أثناء حقبة الانتقال من الإقطاعية إلى الحكومة المركزية، في الاستبدال التدريجي للأرستقراطية الوراثية لتحل محلها بيروقراطية مختارة على أساس الإنجاز التعليمي.

أعجب الزوار الأوروبيون الذين وصلوا إلى الصين في القرنين السابع عشر والثامن عشر بنظام امتحان موظفي الخدمة المدنية؛ لأنه مستند إلى «الجدارة». وحفزت ترجماتهم للنصوص الكونفوشيوسية والرسائل التي بعثوا بها إلى الوطن فلاسفة عصر التنوير الأوروبي المشهورين، مثل ليبنيتز وفولتير، على دراسة وثيقة ودقيقة للحكم في الصين والفلسفة الكونفوشيوسية[1]. يصل كريل، في معرض التأمل بأهمية الإعجاب بالصين في أوروبا القرن الثامن عشر، حد اقتراح ما يأتي:

---

(١) من فلاسفة ومفكري التنوير المشهورين الذين كتبوا أيضًا عن الصين: مونتين، مالبرانكث، بايل، وولف، مونتيسكيو، ديدرو، هيلفيتيوس، كوينسي، آدم سميث (Clark, 1997: 42).

«لعبت فلسفة كونفوشيوس دورًا حظي ببعض الأهمية في تطوير الأفكار الديمقراطية في أوروبا وفي التمهيد للثورة الفرنسية. وعبر الفكر الفرنسي، أثرت بطريقة غير مباشرة في تطور الديمقراطية في أمريكا».

(Creel, 1960: 5)

مال فولتير وليبنيتز إلى البحث عما أراداه في الصين، وسرعان ما تعرّضت مزاعمهما الكبرى عن النظام الكونفوشيوسي للتحدّي من زملائهما الفلاسفة ومن البحارة الذين اصطدموا مع البيروقراطيين الصينيين في كانتون (Spence, 1999: 120 -1, 133 - 4). كان نظام الامتحان في الصين مؤسسة لافتة ومشهودة بالتأكيد، لكنها عانت دومًا نواقص وعيوبًا، وغدت أكثر إزعاجًا وبطئًا وعجزًا بمرور الزمن. وما أنتجت قط المجتمع الصالح الذي تخيله كونفوشيوس، حيث يحظى الناس كلهم بنعمة التعليم، ومن ثم بالحكمة والاستقامة الأخلاقية. ولا شكلت «المواهب المثقفة» التي تخرجت في أي مرحلة من تاريخ النظام الممتد ثلاثة عشر قرنًا، أكثر من نسبة ضئيلة من سكان الصين[1]. وحتى في هذه الحالة، استحقت بعض جوانب الخدمة المدنية البيروقراطية، التي أدارها الناجحون في الامتحان، بعض المديح من الأوروبيين الذين شاهدوها.

يعدد روجر دي فورجيس الملامح المميّزة لنظام الامتحان الذي يحكم عليه بأنه «ديمقراطي». ويلاحظ الجهد المبذول لضمان النزاهة، القواعد التي تمنع الاتصال بين الممتحنين والممتحنين، على سبيل المثال لا الحصر. كما يلاحظ توزيع الدرجات وفقًا لحصص إقليمية/ مناطقية، بحيث تمثّلت جميع مناطق البلاد ضمن البيروقراطية. لكن بيع الدرجات، الذي أسف له في العادة وعُد من ممارسات الفساد، فتح بعض المناصب لأولئك الذين تمتّعوا

(١) في منتصف القرن الثامن عشر، بلغ عدد حملة الشهادات ١,١ مليون شخص من بين عدد سكان الصين الذي وصل آنذاك إلى نحو ١٨٠ مليونا (Hsu, 1975: 109). وعند إضافة المثقفين الذين لا يحملون شهادات والمتعلمين من عامة الناس، قد تراوح نسبة «المثقفين» بين ٥ و ١٠ في المائة من السكان.

بمستوى أقل من التعليم النظامي (النظري)، مع ما يكفي من القدرات العملية. وبرأي دي فورجيس، حتى «المقالة ثمانية الأرجل» (=الفقرات) ذات التأثير السيّئ (baguwen) حسنت نوعية الديمقراطية عبر السماح للطلاب المفعمين بالحماسة، وإن كانوا أقل تعليمًا، بالنجاح في الامتحانات، بحيث أمكنهم المشاركة في حكم البلاد[1]. كانت للنظام أيضًا آليات مدمجة للتفتيش على حالات المحسوبية (ولاسيما محاباة الأقارب) وسوء استعمال السلطة. على سبيل المثال، منع «قانون الخدمة في المناطق النائية» الموظفين من الخدمة في مقاطعاتهم التي أتوا منها، بينما حال نظام المناوبة الدوري دون تحول المسؤولين الإمبراطوريين من أصحاب المناصب النافذة إلى «أمراء محليين» (Des Forges, 1993: 28- 9).

لكن نستطيع إثبات أن «تقليد حق الاعتراض» الكونفوشيوسي هو أهم الملامح والسمات التي حدّدها دي فورجيس. فقد أنتج امتحان الخدمة المدنية مسؤولين-مثقفين (shi). وحكم هؤلاء الأشخاص الذين تمتّعوا بمستوى رفيع من التعليم المجتمع نيابة عن الإمبراطور وتوسّطوا بين الدولة والمجتمع. قصد من المسؤول-المثقف أن يمثّل صوت الناس ويضمن أن يكون حكم الإمبراطور لمصلحة الشعب؛ تطلب ذلك أن ينبه الإمبراطور إلى إخفاقات حكومته في «رعاية الناس» (Yangmin)، بل حتى انتقاد الإمبراطور نفسه. ولا ريب في أن السبب الرئيس وراء رغبة كونفوشيوس في حشد النخب الفكرية في دهاليز السلطة هو كبح جماح الاستبداد الإمبراطوري أو هكذا اعتقد. لذلك لم يكن انتقاد الاستبداد وفقًا لكونفوشيوس أمرًا جائزًا فحسب؛ بل كان مطلوبًا. تعبر ميرل غولدمان عن المسألة بأسلوب بليغ: «لم تضمن الكونفوشيوسية معارضة مخلصة للدولة قانونيًا فحسب، بل برّرتها إيديولوجيًا. ولم يكن انتقاد سوء تصرفات الحكومة حقًّا من حقوق الطبقة المتعلّمة فقط، كما هي الحال في الغرب، بل مسؤوليتها أيضًا» (Goldman, 1981: 3).

---

(١) ظهرت في عصر أسرة مينغ، وكانت تقسم إلى ثماني فقرات (أرجل). وأسف نقادها دومًا لتشديدها على الشكل على حساب المضمون.

ترسّخ تراث حق الاعتراض منذ وقت مبكر يعود إلى عصر أسرة هان (٢٠٥ ق.م–٢٢٠ ميلادي)، وأعيد التوكيد بقوة على واجب المثقفين في القيام بدور «القضاة الأخلاقيين على ملوكهم» من جانب الكونفوشيوسيين المحدثين بدءًا من عصر سونغ (٩٦٠-١٢٧٩م) (de Bary, 1983: 57). يعرض فريدريك ويكمان، في دراسته لسياسة المفكرين والمثقفين في أواخر العصر الإمبراطوري، تصنيفًا لخمسة «أنواع فكرية» (Wakeman, 1972: 35)؛ حيث يضع التيار الرئيس من رجال الدولة المدنيين والذين يتحسسون الواجب عمومًا عند أحد طرفَيْ الطيف، وأصحاب الذوق الرفيع والنسّاك (الذين تركوا الدراسة) على الطرف المقابل. ومن الفئات الثلاث بين الطرفين ممارسو «شؤون الدولة»، الذين «رسّخوا تراث الانخراط الفكري في الحكم»، و«أفراد الطبقة المثقفة الذين تقترب مثاليتهم واستقامتهم الأخلاقية التي لا تلين أكثر ما يمكن من الانشقاق الفكري» (Wakeman, 1972: 35). تعبّر هذه الفئة الأخيرة عن شكل من «المعارضة الأخلاقية لسلطة الدولة.. امتلكت جذورًا عميقة في الشريعة الكونفوشيوسية»، معارضة أصبحت «التزامًا معتادًا» في عهد أسرة سونغ، وكانت على الأغلب موقفًا اتخذه المثقفون خارج إطار البيروقراطية أو الموظفون المتقاعدون (Wakeman, 1972: 35).

استقصى ويكمان محاولات دولة مينغ للسيطرة على «موجة كاسحة من التعليم» في منتصف القرن السادس عشر. كانت الموجة نتيجة ثم أصبحت سببًا متجدّدًا للارتفاع الكبير في مستويات التعليم، والمنافسة المكثّفة على المناصب الرسمية، والنمو السريع للأكاديميات الخاصة في المراكز الحضرية على الأغلب. انجذب المثقفون والمتعلمون العاطلون عن العمل نحو الأكاديميات، حيث بدأ ينشط بالطبع نقّاد نظام الامتحان ومناهجه. وأدى قلق الحكومة من «تفاخر» «المثقفين خارج إطار الدولة» ومن طريقة الأكاديميات في «استحضار الفاشلين للغو والهذر وإهمال واجباتهم»، إلى قرار إمبراطوري بإغلاق الأكاديميات في عام ١٥٧٥ (Wakeman, 1972: 44 - 5). وسرعان ما رفع الحظر ونشطت الأكاديميات التي افتتحت حديثًا بصورة فعالة في

السياسة على أعلى مستوى، متجاوزة سابقاتها في هذا المجال. شن المثقفون المرتبطون بأكاديمية دونغ لين، التي تأسست عام ١٦٠٤، هجمات عنيفة على المسؤولين الفاسدين وتبنوا بطريقة واعية دور «الرجال المتفوقين» (Junzi)، المتمثل في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (Gu Xuancheng، ورد في: Wakeman, 1972: 45). ومثلما لاحظ جيه. كيه. فيربانك، لم يتنبه رجال أكاديمية دونغ لين كثيرًا للمشكلات العملية التي تواجه الحكومة، بل «انشغلوا عنها بالأخلاق التي أعطت روحًا عدائية لهجماتهم على المسؤولين الكبار والصغار» (وردت في: Fairbank and Goldman, 2006: 141). أغلقت حملة إرهاب استمرت بين عامي ١٦٢٤ و١٦٢٧ الأكاديمية، منهية فعليًا حركة إصلاح دونغ لين. لكن الاضطهاد الوحشي لمثقفي الأكاديمية ألحق الضرر أيضًا بمكانة دولة مينغ، وسوف تسقط بثورة فلاحية وبغزو مانشو في عام ١٦٤٤ (Spence, 1999: 18).

يمثّل الأكاديميون في دونغ لين نماذج لافتة «للنقاد الموالين» في التراث الكونفوشيوسي. وكذلك كان حال «الموالين لمنغ» في بدايات عصر أسرة كينغ، رجال اكتسبوا درجاتهم في الامتحان في ظل دولة مينغ ووجدوا من المستحيل تحويل ولائهم إلى حكومة كينغ الجديدة بعد عام ١٦٤٤. وحقيقة أن الحكام الجدد لم يكونوا صينيين من قومية هان بل «برابرة» من المانشو، ربما تفسر حماسة (وحدة) هجمات المنشقين على الاستبداد، وشرور البيروقراطية الإمبراطورية، وعلى ما اعتبروه «لغوًا وهذرًا» ميزا المعرفة الكونفوشيوسية المعاصرة، ولاسيما الميتافيزيقيات والتجريدات المستمدة من أفكار فيلسوف أسرة مينغ وانغ يانغ مينغ (١٤٧٢-١٥٢٩). كان النقّاد الأوائل لأسرة كينغ أكثر حدة وصراحة من معظم «النقّاد المتشدّدين» في دعوتهم إلى اللامركزية، ووضع القيود على السلطة الإمبراطورية، والمطالبة بإصلاحات بعيدة المدى وواسعة النطاق في الحكم المحلي، وبعودة إلى الكونفوشيوسية الأصيلة، التي تتحقق بتحرير النص من النص، أي نزع طبقات التفسيرات الخاطئة التي تراكمت على مدى القرون على الأدبيات الكلاسيكية (Grieder, 1981: 38).

وبوصف المنشقّين في القرن السابع عشر نقادًا للاستبداد ودعاة للعودة إلى «كونفوشيوسية نقية»، فقد جذبوا الانتباه إلى المحتوى الديمقراطي للكونفوشيوسية. لكن المؤرخين يريدون التوكيد على أن الفلسفة الكونفوشيوسية «النقية» لم تُستخدم قط، في العصر الإمبراطوري، برنامجَ عمل للحكم. وبدءًا من عام ٢٠٠ ق.م كان التقيّد بحرفية النصوص وظاهرها (واحد من «المذاهب المائة» في عصر الدول المتحاربة) هو الذي دعم البنية الهيكلية الإدارية للدول الإمبراطورية في الصين. لا يوجد ديمقراطية في الالتزام الحرفي بالنص؛ لا في قوانين النصيين، ولا في قوانين الملكية (المصممة لخدمة الأسر الملكية الحاكمة) التي لا تستند إلى الإجماع أو التعاقد بأي معنى من المعاني. وبرأي هؤلاء المؤرخين، لا جدوى من البحث عن الديمقراطية في «الصين الكونفوشيوسية»؛ لأن الحكومات الكونفوشيوسية حكومات «نصّية» في الحقيقة.

لكن و. تيودور دي باري لا يوافق، إذ يتحدى في تحليله المتعمّق للكونفوشيوسية ومواقف النصيين من القانون، وللنقد الكونفوشيوسي المحدث لقانون الأسر الحاكمة، يتحدّى تمثيل الحكومة الكونفوشيوسية بوصفها «نصّية». ويلاحظ وجود نزعة «رافضة للتوتاليتارية النصّية، وأساليبها الرادعة العقابية، وتوكيدها على سلطة الدولة لمصلحتها»، بعد سقوط أسرة كين المستبدّة (٢٢١-٢٠٥ ق.م) (de Bary, 1998: 94). وعلى الرغم من الاحتفاظ بالجهاز النصي للإدارة المركزية، إلا أن أسرة هان والأسر الملكية اللاحقة كانت على استعداد للسماح «بممارسة اعتيادية أكثر تساهلاً واستقلالية على المستوى المحلي، حيث تسود روح الكونفوشيوسية كما جرى الاعتقاد عمومًا». وهكذا، بقيت المحليات الريفية، وفقًا لحجة دي باري، عالمًا لـ«التكاتف المجتمعي الكونفوشيوسي» طوال العصر الإمبراطوري (de Bary, 1998: 94). فضلاً عن ذلك، صدر عن الكونفوشيوسيين المحدثين بدءًا من عصر سونغ تحديات مهمّة لـ«قوانين دول الأسر الملكية وأنظمتها»، وأعادوا التوكيد على الإصرار الكونفوشيوسي على أولوية «تهذيب الذات وتثقيفها (أو الانضباط الذاتي) من أجل حكم البشر» (de Bary, 1998: 100). ومن أهم ما يتصل على نحو خاص بالموضوع المعني

«البرنامج الدستوري» الذي اقترحه أحد أوائل المنشقّين في عصر كينغ، هوانغ تسونغ شي (١٦١٠-٩٥) في كتابه *Mingyi daifang lu* (١٦٦٢)[1].

وصف هوانغ قوانين الأسر المالكة بأنها «غير شرعية»؛ لأنها تخدم المصالح الخاصة للعائلة الإمبراطورية بدلاً من مصلحة الشعب (de Bary, 1998: 100). ولأن التاريخ أثبت أن من غير المجدي الاعتماد على قدرة الحاكم على «ضبط النفس»، يجب تقييده بحكم القانون. كتب هوانغ عام ١٦٦٢:

> «في العصور الغابرة، كان كل من تحت السماء يُعد مالكًا، والأمير هو المستأجر. أما اليوم فإن الأمير هو المالك، وكل من تحت السماء هم مستأجرون. وحقيقة أن أحدًا لا يجد الأمان والسعادة في أي مكان سببها الأمير.. والآن يكره الناس الأمير وينظرون إليه بوصفه «عدوهم المهلك»، ولا يعدونه أميرًا».

(Huang، ورد في: de Bary, 1993: 92).

وإضافة إلى وضع قيود قانونية على الملك، عزّز هوانغ دور المثقفين/ المفكرين-المسؤولين (shi)، ودعا إلى زيادة عددهم وتوسيع وظيفتهم، وإلى إعادة ترسيخ مؤسسة رئاسة الوزارة (التي أُلغيت في أواخر القرن الرابع عشر). لكن هوانغ لم يشعر بالثقة الكونفوشيوسية المحدثة في بطولة «الرجال النبلاء المتفوقين» (junzi) والتزامهم؛ ولم تكن ثمة حاجة، حسب تعبير دي باري، إلى «دعم بنية تحتية كتلك التي ربطها مونتيسكيو في ما بعد في كتابه (L'Esprit de Lois 1784)، مع «فيلق الوسطاء» بين الدولة المجتمع عمومًا» (de Bary, 1998: 101). ووفقًا لحجة دي باري، تعد خطة هوان كونفوشيوسية؛ لأنها تعتمد «على المهمّة الشخصية للرجل النبيل (junzi) وعلى روح التضامن بين المثقفين/ المفكرين»، لكن «مع ذلك، لن يعتمد الدستور بالمعنى المنهجي وفقًا لهوانغ على النوايا الطيبة والشخصية المؤمثلة للحاكم، لكن يلح على الحدود المؤسسية لممارسة الحاكم للسلطة» (de Bary, 1998: 104 - 5).

---

(١) يترجم دي باري العنوان إلى Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince، (في انتظار الفجر: خطة للأمير) (de Bary, 1993).

يميل المؤرخون الذين يبحثون عن بذور حركة ديمقراطية حديثة في أواخر العصر الإمبراطوري إلى الأسف لعدم استعداد المصلحين والنقّاد المفكرين ليصبحوا أقل ولاء مما سمح به تراث «النقد الموالي». وحتى المنشقين الأكثر تطرّفًا أبقوا على ارتباطهم بفكرة «حكيم-ملك» يتمتّع بامتيازات سلطوية، ولم يقتربوا قط من إقامة حركات منظمة للتغيير السياسي عبر تأسيس شبكات من جمعيات الإصلاح، فضلاً عن الأحزاب السياسية. ومثلما يبيّن ويكمان، كانت الأكاديميات التي تأسست في أواخر عصر مينغ مستقلّة ذاتيًا من جوانب مهمّة. لكن أكاديمية دونغ لين، التي بدت أولاً مثل حزب سياسي في طور التشكل، حصرت بوضوح لا لبس فيه العضوية في «حاشية من الرجال المتفوقين»؛ لأن الفضيلة كما يقول ويكمان «كانت على المحك لا القضايا والمسائل» (Wakeman, 1972: 52). ووفقًا لحكمه كان لا بد لـ«مهمة إصلاحية» اعتمدت على «جمعية صغيرة ومحدودة إلى هذه الدرجة.. أن تكون عاجزة سياسيًا» (Wakeman, 1972: 52).

أطلق الحكم ذاته على المنشقّين في بداية عصر كينغ. صحيح أن غريدر يوافق على أن مفكرين/ منظّرين من أمثال غو يان وو، وهوانغ تسونغ شي، عبروا عن «حرية الروح»، إلا أنهم (كما يقول) لم «يتوسعوا إلى ما وراء ذلك ليضموا بأي معنى ليبرالية رسمية أو نظامية، مهما كانت بدائية.. وكان روسو سيبقى لغزًا محيّرًا كليّة في نظر هؤلاء المفكرين الكونفوشيوسيين» (Grieder, 1981: 46). وربما عمل غو وهوانغ على «تحضير عقول الناس للتفكير بالملكية والإيديولوجية بوصفهما كيانين قابلين للفصل»، لكنهما لم يضعا «كفاية الحكومة الإمبراطورية بصفتها مشروعًا سياسيًا» موضع المساءلة (لم تبدأ مثل هذه المساءلة قبل أواخر القرن التاسع عشر). وبسبب ذلك، ولأنهم بقوا في حالة من عدم المشاركة السياسية، وجد نقدهم السياسي «في فراغ، ولا يرتبط بأي حركة للإصلاح السياسي، فضلاً عن التغيير الثوري» (Grieder, 1981: 47).

لكن الحكم يحتاج إلى تحديد. ويجب على أي تقييم لوسائل المعارضة السياسية وأساليبها في الصين الإمبراطورية أن يأخذ بالحسبان الكفاءة الوحشية

التي تمتّعت بها الدول الإمبراطورية، ولاسيما منغ وكينغ، في سحق أي حركة تبدو مثل معارضة منظمة بين النخب. ومثلما يؤكد فريدريك موت «رفض مفهوم «الحزب» (dang) رفضًا قاطعًا من العرش في القرن الحادي عشر. ثم أعرب الحكام منذ ذلك الحين عن شكوكهم بجمعيات المسؤولين الساعية إلى تحقيق أهداف المجموعة» (Mote, 1999: 737). وافتُرض أن كثيرًا من «حالات التعاون الأفقية بين مجموعات الأتراب» يحركها المكسب الضيق والنفوذ الشخصي (Elman, 1989: 390)[1]، وهو حكم مسبق كان على حركة دونغ لين مواجهته وفشلت فعلاً في مغالبته. أعطت حكومة كينغ الجديدة أهمية خاصة للمراقبة الدقيقة للأكاديميات الموجودة، وفي عام ١٦٥٢ حظرت تأسيس أكاديميات جديدة وخاصة. رفع الحظر عام ١٧٣٣، لكن بحلول ذلك الوقت أصبحت الأكاديميات القديمة والجديدة تحت سيطرة الدولة الصارمة. ومثلما يشير إلمان «استهدف تدخل الحكومة الإمبراطورية واسع النطاق في الأكاديميات بعد عام ١٦٤٤ تجريد النخبة الصينية المثقفة من النزعة السياسية وحشدها لدعم حكم مانشو»، ونجحت على الأغلب في تحقيق هدفها (Elman, 1989: 403).

لا نرى قبل منتصف القرن التاسع عشر، حين كانت الأسرة المالكة تفقد سطوتها، عودة لظهور الجمعيات شبه المستقلة من المفكرين، ولاسيما في منطقة جيانغ نان، حيث كانت عملية إعادة البناء بعد ثورة تايبينغ ملحّة وعاجلة على نحو خاص، وحيث كانت مقاومة طبقة المفكرين للمانشو في القرن السابع عشر قوية جدًا. حدث تطور أكثر تطرّفًا في تسعينيات القرن التاسع عشر. ففي ردة فعل على هزيمة الصين أمام اليابان عام ١٨٩٤، شكّلت مجموعة من المثقفين من خارج الحكومة «جمعية دراسة» (shehui)، بأجندة سياسية: «دراسة القوة الوطنية». وسرعان ما أغلقت، لتعزز الحكومة حظرها الصارم على الجمعيات

(١) لأن «المثال الكلاسيكي»، كما يشرح إلمان، «هو النزاهة، حيث يتبع المسؤولون الحكوميون القنوات الموصوفة للسلوك الموالي اعتمادًا على روابط تراتبية بين الحاكم والرعية» (Elman, 390).

و«الأحزاب» (dang) المستقلة. لكن أصبحت الحكومة عاجزة باطراد عن قمع المنظمات الجديدة، وفي العقد الأخير من حكم مانشو نرى بداية نشوء جمعيات دراسة كانت «واجهة» كما قال فيليب كوهن «لاستعراض الحركات المنشقة» (Kuhn, 2008: 2).

يمكن أن نستنتج من موقف الدول الصينية تجاه منظمات المثقفين المستقلّة، ومن عزمها العنيد على إحباط مسعى كل النوادي أو الجمعيات المهتمة بالسياسة وقمعها، أن من الممكن حتى للتجمعات الصغيرة من المفكرين ذوي الذهنية الإصلاحية أن تشكّل معارضة قوية، أو على الأقل مزعجة للدول الاستبدادية والسلطوية. ونظرًا لضراوة حملات القمع التي شنتها، غطى المنشقون من طبقة النخبة معارضتهم دومًا بلغة العقيدة الكونفوشيوسية القويمة. أما الأقلية الصغيرة التي حاولت تنظيم صفوفها سياسيًا فقد ابتكرت سلسلة من الاستراتيجيات لتمويه الأهداف السياسية لجمعياتها. ومثلما رأينا، نزعت الأكاديميات الكونفوشيوسية وجمعيات الدراسة والبحث التي كانت واجهات للنشاط السياسي، نزعت إلى اكتساب قوة الجذب في عصور انحطاط الأسر الحاكمة فحسب، حين بلغ ضعف الدولة حدًّا يمنعها من إلغائها. لقد سحقت الدول الصينية القوية بفاعلية مؤثرة جماعات المعارضة كلها. وظل العنف على الدوام أخطر أعداء الديمقراطية (انظر: Keane, 2004: 1).

الحكم الذاتي المحلي

يشير براسينجيت دوارا إلى الطريقة التي التقت عبرها رواية أوروبا عصر التنوير مع «الرواية السردية للإقطاعية الصينية (fengjian)» في كتابات القوميين الإصلاحيين مدة وجيزة في أواخر القرن التاسع عشر (Duara, 1995: 152). فقد كان المفكرون الصينيون عند خاتمة القرن يستوعبون سلسلة من النظريات السياسية الأوروبية ويتجادلون حولها. وكان الاهتمام بالنظام الإقطاعي (fengjian) قد عاد إلى السطح مرة أخرى قبل ذلك في ستينيات القرن. شهد هذا الوقت عودة المجادلات القديمة حول تقليص دور الدولة المركزية في الشؤون

المحلية، وحول تطوير قدرات «الحكم الذاتي» (zizhu) على مستوى القاعدة الشعبية، بحيث يمكن تحقيق درجة مهمة من الاستقلالية المجتمعية على هذا المستوى. وبحلول تسعينيات القرن، كان إصلاحيون من أمثال ليانغ كي تشاو وهوانغ سون جيان يعملون على جمع مبادئ الإقطاع القديمة مع القانون الغربي (Duara, 1995: 155)، تمامًا كما فعل هوانغ سونغ شي عام ١٦٦٢ (لكن من دون أي إشارة إلى الأنظمة الغربية آنذاك).

ومثلما لاحظنا آنفًا، ألحّ دي باري على أن الدول الإمبراطورية أصبحت على استعداد أكبر، بعد حكم أسرة كين الوجيز لكن الوحشي، لترك الشؤون المحلية لأجهزتها (المحلية) الخاصة. ومع ذلك، اعتقدت الحكومات الكونفوشيوسية أن من واجبها «رعاية الشعب» ماديًا وروحيًا على حد سواء. ولأن المدارس المجتمعية دون مستوى المقاطعة كانت تدار من القطاع الخاص لا الحكومي في معظم التاريخ الإمبراطوري، احتاجت الدولة إلى ابتكار طرائق أخرى لقولبة عقول الناس. يركّز دي باري انتباهه على الدور الذي قامت به «الرابطة المجتمعية» (xiangyue)، وهي «جمعية محلية مستقلة ذاتيًا تساعد المجتمع». وإضافة إلى خدمة هدف الدولة المتمثّل في النهوض المعنوي وغرس المبادئ الأخلاقية، تلقت هذه الرابطة تشجيع الإصلاحيين لتحقيق نتائج مفيدة للتكاتف المجتمعي مثل «التبادلية والتعاونية بين أفراد المجتمع». بكلمات أخرى، سعى الإصلاحيون إلى مواجهة ما تفرضه الدولة من «سلطة متفوقة أو قانون عقابي»، وإلى إقامة «مجتمع محلي حسن التنظيم، يتمتّع بالاكتفاء الذاتي والاستقلالية النسبية» بدلاً من ذلك (Alitto, 1979: 206; de Bary, 1998: 59, 63).

منذ عصر أسرة سونغ، حين بعث لو دا جون، ثم تشو شي في ما بعد، فكرة «الرابطة المجتمعية» ودمجها مع مثل التكاتف المجتمعي، أعاد إحياءها المصلحون في الحكومات المحلية الملتزمون باستعادة بعض المؤسسات الإقطاعية (أو النظام اللامركزي في الحكم). وكلما جهد المصلحون في المطالبة بأهداف التكاتف المجتمعي، سعت الدولة الإمبراطورية بجهد أكبر إلى تشجيع «الرابطة المجتمعية» لأغراضها الدولتية. يزعم دي باري أن لـ«الرابطة

المجتمعية» «تاريخًا شديد التبدل والتعارض.. ما يفسر أكثر من تاريخ أي مؤسسة محلية التوتر المستمر بين أفكار التكاتف المجتمعي للكونفوشيوسية المحدثة والحكم الإمبراطوري الصيني» (de Bary, 1998: 58).

أعاد المصلحون في العقد الأخير من القرن التاسع عشر إحياء تراث التكاتف المجتمعي للحكم الذاتي المحلي وحاولوا دمجه في رؤيتهم لصين جديدة، تحكم دستوريًا عبر دولة قوية تفسح مجالاً لمجتمعات محلية تتمتّع بالاكتفاء الذاتي والاستقلالية النسبية. وبحلول نهاية العقد، ظهرت حركتان: حركة الحكم الذاتي المحلي، التي هدفت إلى بناء صين ديمقراطية من القاعدة إلى القمة وتجذّرت غالبًا في التقاليد التراثية الديمقراطية في الصين، وحركة دستورية من القمة إلى القاعدة، تطالب بملكية دستورية وتعتمد اعتمادًا شديدًا على النماذج الأجنبية للدستورية. وبحلول أوائل القرن العشرين، كان حكومة مانشو على استعداد للتفكير بالحركتين كلتيهما.

بعد ما قدمت لجنة دراسة دستورية تقريرها في عام ١٩٠٦، أعلن البلاط الإمبراطوري برنامجًا مدته تسع سنوات سوف يؤدي إلى انتخابات لبرلمان وطني في عام ١٩١٥. وكان نفاد صبر طبقة النخبة تجاه ما رأت أنه تباطؤ وتلكؤ ونفاق من حكومة مانشو في ما يتعلق بالإصلاح الدستوري من الأسباب التي فجّرت ثورة عام ١٩١١.

استحثت اهتمام حكومة مانشو بإصلاح الحكم المحلي (دون مستوى الإقليم) حاجتها إلى الوصول إلى الموارد المحلية وحشد الطاقات المحلية خلف مشروعات التحديث. كانت الأهداف دولتية صرفة، ولا علاقة لها بالديمقراطية على مستوى القاعدة الشعبية. لكن بعض المسؤولين المحليين في الأقاليم اختبروا استراتيجيات إصلاح للحكم المحلي الذاتي اتسمت ببعض ملامح «الإقطاع» على الأقل. وكانت أشهر التجارب تلك التي أجراها الحاكم تشاو إره سون في مقاطعة شانكسي عام ١٩٠٢. أجرى الحاكم تفتيشًا دقيقًا على الجمعيات المجتمعية المعروفة محليًا باسم (xiangshe)؛ لكي ينظفها من المسؤولين الفاسدين، ويجعلها تعبّر بدقة أكبر عن التكاتف المجتمعي لمثال

الحكم الذاتي في الكونفوشيوسية المحدثة. تطلب ذلك عملية تخطيط اعتمادًا على استقصاء دقيق للظروف المحلية، والإبقاء على عدد الأعضاء في الجمعية صغيرًا (لا يزيد على عشر قرى في الحالة المثالية)، وتعيين قادة من الوجهاء المحليين القديرين؛ وكان على كل قائد جمعية أن ينتخب بواسطة قاضي/ مأمور الإقليم من لائحة تضم مرشحين اختارهم أشخاص يملكون فدانين أو أكثر من الأراضي (Thompson, 1988: 194).

اجتذبت تجربة شانكسي التي أجراها تشاو إره سون اهتمامًا رفيع المستوى في بيجين وفي بعض مراكز المقاطعات. لكن تشاو نقل إلى هونان ليصبح حاكمًا لها عام ١٩٠٣، وألقي نموذجه الإصلاحي في سلة المهملات عام ١٩٠٩، حين أعلن رسميًّا عن قوانين تنظيمية جديدة للحكم الذاتي المحلي. ولم يحاول البرنامج الذي أجازته الحكومة ادعاء الوصول إلى مستوى القرى أو الإخلال بتوازن القوة بين قاضي/ مأمور الإقليم والزعماء المحليين على مستوى القاعدة الشعبية (Thompson, 1988: 211). لم يحدث انهيار الملكية عام ١٩١١ فارقًا يذكر، وبقيت الحكومات الجمهورية في الحقبة الممتدة بين عامي ١٩١٢ و١٩٤٩ على القدر ذاته من تصميم دولة كينغ السابقة على تعزيز سلطة الدولة وتقويتها. ولم تحاول سوى تجارب إعادة البناء الريفي غير الحكومية في ثلاثينيات القرن العشرين تطبيق إصلاحات الحكم المحلي اعتمادًا على التمكين المحلي، وإعادة التأهيل المجتمعي، والروح التعاونية. أما المثال الاستثنائي البارز في هذا السياق فتجسده تجربة ليانغ شو مينغ في إقليم شاندونغ في مقاطعة زوبينغ. فقد وجد ليانغ في «الرابطة المجتمعية» (في عهد أسرة سونغ) مؤسسة «يعجز الغربيون حتى عن تخيلها» برأيه (Alitto, 1979: 206). ومع تركيز بؤرة الاهتمام على الأخلاق، سوف تكون مؤسسة «تستهدف جعل الجماهير رجالاً متفوقين (junzi)». أكثر من ذلك، سوف تصبح مؤسسة «إيجابية، ناشطة للمشاركة الجماهيرية الحماسية و«تبنّي سلطة الفلاحين»، التي تمثّل عاملاً جوهريًّا في باقي برنامج ليانغ» (Alitto, 1979: 207).

خاتمة: دور الديمقراطيات القديمة في «الصين الحديثة»

أشار هذا الفصل إلى تقاليد الديمقراطية التي يمكن العثور عليها (بعملية تنقيب بسيطة) في الصين القديمة والإمبراطورية، وهي قابلة للتمييز بوضوح في الكونفوشيوسية الصراطية وفي الثقافات المضادة التي تحدت مرارًا وتكرارًا التزمّت الإمبراطوري. هل يمكن تجديد هذه التقاليد التراثية وترميمها بحيث تكتسب زخمًا وقوة جاذبة في القرن الحادي والعشرين؟ تواصل حكومة بيجين وضع قيود صارمة على الديمقراطيين الصينيين الذين يطالبون بالديمقراطية وحقوق الإنسان على الطراز الغربي، لكن يمكننا توقّع فرص أفضل لنجاح عملية دمقرطة متجذّرة في التقاليد التراثية المحلية. هنالك مثالان معبّران هنا: حركة الحكم الذاتي في القرى في حقبة ما بعد ماو تسي تونغ، والحركة البيئية. تحمل الحركتان كلتاهما وعدًا مأمولاً بإعادة صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع المتخمة بالمثل التقليدية والتوترات المحلية بحيث ينتقل جزء من السلطة على الأقل إلى الشعب.

من الشروط المسبقة لأي علاقة مجدّدة أن يستعيد المجتمع الصيني المواقع التي خسرها على مدى القرنين الماضيين. لقد قلّصت عمليات القمع المجتمعية وتقوية سلطة الدولة التي بدأت في القرن التاسع عشر وتسارعت في حقبة ماو، قلّصت إلى حد بعيد قدرة الشعب الصيني على تنظيم نفسه بنفسه والعمل بطريقة مستقلة ذاتيًا. ولاحظت سيلفيا شان عام ١٩٩٨ أن «المجتمع الصيني مخترق [الآن] من الدولة، ومن ثم يعاني التشظي إلى حد أنه لا يمثّل قوة موحدة إزاءها» (Chan, 1998, 250). لكن توجد أسباب وجيهة لتوقّع نوع من الانتعاش المجتمعي في القرن الحادي والعشرين. ومنذ أوائل ثمانينيات القرن العشرين، تطالب الدولة في حقبة ما بعد ماو المجتمع بتحمل مسؤولية الخدمات العامة التي تجد أنها ستكون آمنة في أيدي السكان المحليين. أما التراجع الجزئي للدولة من ميدان الشؤون المحلية فقد أفسح المجال لتشكيل علاقات تضامنية على مستوى القاعدة الشعبية؛ ما أعطى بعض الديمقراطيين الصينيين سببًا للأمل بأن تقوية المجتمع إزاء الدولة تسير على قدم وساق. ويعقد

كثيرون الأمل على مشروع الحكم الذاتي في القرى الذي انطلق في ثمانينيات القرن الماضي. وفي بعض الجوانب المهمّة، يمكن لهذا المشروع أن يمثّل عملية إحياء لتراث الحكم الذاتي المحلي في الصين الكونفوشيوسية، اعتمادًا على بعض أفكار النظام الإقطاعي.

على سبيل المثال، استخدم البرنامج المعاصر «الرابطة المجتمعية» (xiangyue) على نطاق واسع. وكثيرًا ما يشار إليها الآن بأنها «دساتير القرية»، بينما يقول ألين شواتي إنها «نتاج لمناقشات مطوّلة في الاجتماعات القروية، تطلبت أحيانًا أكثر من سنة للتوصل إلى إجماع» (Choate, 1997: 12). وهي تعدّد واجبات القرويين والتزاماتهم، إضافة إلى حقوقهم أيضًا. يقرّ شواتي بأن «الواجبات» لها الأولوية غالبًا على «الحقوق». لكنه يعتقد أن المواثيق، التي لم تكن موجودة في منتصف تسعينيات القرن الماضي، عبّرت عن «قيم المجتمع المحلي وعن مقاربة جماعية للممارسات الديمقراطية» (Choate, 1997: 12). وحتى بين أكثر المراقبين تشكّكًا، الذين لا يجدون دليلاً على التطلعات الديمقراطية لدى صنّاع السياسة الذين أجازوا البرنامج، هناك من يأمل بأن يصبح الحكم الذاتي في القرية في نهاية المطاف «حصان طروادة» للديمقراطية (Schubert, 2002). ويقترح وانغ زو، في دراسته التي أجراها عام ٢٠٠٣، أن الدمقرطة مستمرة من خلف ظهر الحكومة. وإضافة إلى «تسربه» إلى الأعلى، سوف يسبغ النظام الديمقراطي الذي يبنى على مستوى القواعد الشعبية في القرى مزيدًا من الشرعية، في نهاية المطاف كما يأمل، على الحكومة المركزية، ويؤدي إلى «مزيد من التمكين» بالنتيجة (Wang, 2003).

يمكن لهذه الرؤى المتبصّرة أن تطبق بطريقة مفيدة على المثال الثاني: الحركة البيئية المعاصرة في الصين. فقد بدأ أول عمل منظم لإصلاح البيئة وحمايتها في القطاع الخاص في منتصف تسعينيات القرن الماضي. وعلى شاكلة الأسلاف الكونفوشيوسيين، تنظر دولة الحزب الشيوعي الصيني إلى المنظمات غير الحكومية بعين الشك والريبة، واتخذت في عام ١٩٩٨ إجراءات للحد من نموها واستقلاليتها في آن. لكن حكومة بيجين تواجه على نحو متزايد حاجة إلى

مبادرات جريئة تقودها الدولة وإلى عمل اجتماعي متناغم للتصدّي لمشكلة بيئية تهدّد النمو الاقتصادي. في هذا السياق، يحدث في الوقع تغيير مثير. فعلى الرغم من القواعد والأنظمة المقيّدة للمنظمات البيئية غير الحكومية، إلا أن عددها شهد زيادة كبيرة منذ عام ١٩٩٤. وهنالك الآن درجة لافتة من التعاون بين جماعات حماية البيئة والحكومة على المستويات كافة. ويجد غوبين يانغ هنا نموًّا في الشراكة بين الدولة والمجتمع لم تتمكن من تحقيقه الحركة الديمقراطية الحديثة بجميع استراتيجيات المواجهة والصراع التي اتبعتها. ولأن حركة حماية البيئة تركز بؤرة الاهتمام على التثقيف والتعليم، ولأنها تؤكد على التعاون والمشاركة والحوار مع السلطات، تعد متعاونة مع دولة الحزب في بناء «مجتمع متناغم». ولأنها تلبّي حاجة ملحّة وعاجلة، تمنح حركة حماية البيئة المجال والإذن لتطوير قاعدة تنظيمية ومؤسسية متينة، قاعدة فشل الناشطون الديمقراطيون في اكتسابها على مدى القرن السابق (Yang, 2005: 7).

تشكّل التعبئة المجتمعية التي نراها في الصين في القرن الحادي والعشرين شراكة بين الدولة والمجتمع لا تهيمن فيها الدولة هيمنة كاملة، لكنها توفر المجال والدعم اللذين يحتاج إليهما الحكم الذاتي في القرى والمنظمات البيئية في بلد أصبح فيه المطورون «يتمتعون باستقلالية تامة». يمكن اعتبار هذه الشراكة ديمقراطية تنموية، ديمقراطية تستمدّ بقاءها من مخزون من القيم الثقافية، والسلوكيات السياسية، والمثل الاجتماعية التي يحتشد بها تاريخ الديمقراطية في الصين.

الجزء الثاني

الديمقراطية في «العصور الوسطى»

(٥)

خلف الحجاب:
تاريخ الديمقراطية في الإسلام

محمد عبد الله وحليم رين

على الرغم من جميع الإسهامات المؤثّرة التي قدمتها الحضارة الإسلامية إلى البشرية، ولاسيما في ما يتعلق بالعلم والمعرفة، إلا أن الديمقراطية لم ترتبط بالإسلام قط. ومن المنظور الغربي، ثمة رأي مهيمن يكمن في قلب الافتراق المزعوم بين الإسلام والغرب ويؤكد تناقض الإسلام مع الديمقراطية. انتشر هذا الرأي وذاع عبر كتابات مصفوفة كاملة من الباحثين والمفكرين الذين صوروا الإسلام على هيئة حركة متطرّفة وغير ديمقراطية في الجوهر، تشكّل خطرًا على مستقبل الحضارة الغربية. على سبيل المثال، تقول جوديث ميللر: «إن جميع الإسلاميين الجهاديين يعارضون فعليًا الديمقراطية والتعددية، وذلك على الرغم من التزامهم البلاغي المنمّق بكلتيهما» (Miller, 1993: 45). على نحو مشابه، يقترح مارتن كريمر أن انجذاب المسلمين إلى مبادئ الديمقراطية «لا يحمل أي شبه بمُثل الحركات الديمقراطية في أوروبا» (Kramer, 1993: 40). ومن جانبه، يقدم برنارد لويس رواية تختلف قليلاً، وتشير إلى وجود احتمالات للتوافق بين الإسلام والديمقراطية؛ نظرًا لقرب الإسلام من الميراث اليهودي-المسيحي واليوناني-الروماني، لكن كما يظهر الإسلام نفسه سياسيًا، «يبدو أنه يعرض أسوأ الاحتمالات للديمقراطية الليبرالية» (Lewis, 1993: 89). برأي لويس، مثل كثير من الباحثين الغربيين الآخرين، ثمة غياب دائم للديمقراطية عن العالم الإسلامي، والإسلام هو المسؤول. يكتب قائلاً إن الديمقراطية «نتاج للغرب

تكوّنت عبر آلاف السنين من التاريخ الأوروبي، وفي ما وراء ذلك عبر تاريخ أوروبا المزدوج: الديانة والأخلاق في التراث اليهودي-المسيحي؛ وشؤون الدولة والحكم والقانون في التراث اليوناني-الروماني. ليس لمثل هذا النظام أصول أو وجود في أي تراث ثقافي آخر» (Lewis, 1993: 93 - 4). وبحسب أسلوب لويس الفج: «يعد تاريخ الدول الإسلامية تاريخًا ممتدًا من الاستبداد المطلق تقريبًا» (Lewis, 1993: 94).

تفسّر كتابات هؤلاء الباحثين في تاريخ الشرق الأوسط والإسلام السياسي جزءًا من قصة: لماذا خلت المعرفة الغربية بتاريخ الديمقراطية بصورة كلية تقريبًا من أي إشارة إلى الإسلام؟ وفي الحقيقة، تكشف مراجعة للأعمال الرئيسة عن تاريخ الديمقراطية أن الإسلام نادرًا ما ذكر فيها، بينما تعرّض الشرق الأوسط للتجاهل تمامًا. على سبيل المثال، لم يضم الكتاب الذي أعده جون دون بعنوان *Democracy: The Unfinished Journey*, 508 BC to AD 1993، وكتابه اللاحق *Democracy: A History*، إشارة واحدة إلى الماضي الديمقراطي في الإسلام (Dunn, 2006, 1992). يمكن العثور على هذا الميراث من تجاهل الإسلام والشرق الأوسط برمته في كتب صدرت حديثًا واستقصت الانتشار العالمي للديمقراطية. على سبيل المثال، تشمل أعمال مثل الكتاب المؤلف من أربعة أجزاء *Democracy in Developing Countries* دراسات عن الديمقراطيات الأمريكية اللاتينية والآسيوية والإفريقية، لكن تحاشى ذكر العالم الإسلامي والدول العربية كلها، على أساس أنها «تفتقر عمومًا إلى التجربة الديمقراطية السابقة، ويبدو أن معظمها لا يملك أي احتمال بالانتقال حتى إلى ما يشبه الديمقراطية» (Diamond et al. 1989: XX). وفي الحقيقة، يُعد كتاب هارولد روجرز *The History of Democracy from the Middle East to Western Civilization* واحدًا من حفنة قليلة من الأعمال البحثية المتعمّقة عن تاريخ الديمقراطية التي تعترف بإسهام الإسلام، حيث يضم فصلاً عن الديمقراطية في البلدان الإسلامية، لكنه لم يقدم إشارات كافية إلى الجذور التاريخية العميقة للديمقراطية الإسلامية (Rogers, 2007). حظيت هذه الجذور بالاعتراف عبر

انخراط جون كين المعرفي الغني في تراث الديمقراطية في الإسلام، حيث عبر عن تقديره لـ«الإسهامات الحيوية للإسلام في إحياء المبدأ القديم القائل إن البشر قادرون على التجمّع في جمعيات ومجالس وحكم أنفسهم بوصفهم أندادًا متساوين، وتوسيعه جغرافيًا» (Keane, 2009: 128).

وبينما لا تُعد جميع جوانب «الديمقراطية الغربية» وملامحها متسقة مع الإسلام، هنالك مبادئ أساسية لما يشكّل الحكم الرشيد يتقاسمها الاثنان. ومثلما يشير ريتشارد بولييت:

> «بعض من يقول إن الديمقراطية لا مكان لها في الإسلام، يعبر في الواقع عن شعور بأن كلمة «ديمقراطية» مثلما تقدم في الخطاب الدولي تبدو تابعة كلية لملكية الغرب.. للكلمة ذاتها دلالة ضمنية تشير برأي بعض الناس إلى الاستعمار الثقافي. لكن إذا تكلمت عن الحكومة التمثيلية من دون معداتها في الولايات المتحدة، أي على أرضية أكثر واقعية، تصبح مفهومة ومنطقية لكثير من المسلمين. إن فكرة مشاركة المواطن في الحكومة، ولاسيما في الإسلام السني، هي نوع من النظرية الأساسية والمبدأ الجوهري».

(ورد في : Handwerk, 2003)

واعتمادًا على هذا الرأي، أثبت عمل سابق قدمه كاتبا هذا الفصل أن مقاصد الشريعة منسجمة بالتأكيد مع غايات الديمقراطية (Abdalla and Rane, 2009). يوفر هذا الفصل الأدلة النصّية والتاريخية المطلوبة لدعم هذا الزعم، وإثبات أن المبادئ الأساسية للديمقراطية موجودة في الإسلام. نبدأ بالإشارة إلى أن الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، حين كانت أوروبا تشهد «عصورها المظلمة»، تحرّرت من القبلية عن طريق الإسلام، الذي أقام نظامًا اجتماعيًا وسياسيًا جديدًا، اعتمادًا على العدالة الاجتماعية والمساواة وحكم القانون، إضافة إلى سلسلة من المبادئ الأخرى التي شكّلت الركيزة المؤسسة لبعض من أوائل أنظمة الحكم الديمقراطية في المنطقة. وعبر استخدام أمثلة من

الحقبة التي حكم فيها النبي[1] (٦٢٢-٦٣٢م)، ومن عصر صحابته والخلفاء الراشدين الذين أتوا بعده مباشرة (٦٣٢-٦٦١م)، ثم العصر الأموي (٦٦١-٧٥٠)، سوف يوثّق هذا الفصل كيف استخدمت المبادئ الإسلامية في حكم «الأمة». واستنادًا إلى المبادئ الجوهرية في القرآن والسنّة، إلى جانب الشورى، والإجماع، والبيعة، والاجتهاد، جلبت الأيام المبكرة من الإسلام معها مجتمعات أقيمت على مبادئ المساواة وحرية التعبير والمشاركة السياسية، وشكّلت القاعدة المؤسسة لديمقراطية إسلامية.

المساواة

من المبادئ الجوهرية للديمقراطية التي تعبّر عنها الشريعة الإسلامية مبدأ المساواة، حيث تمظهر تاريخيًا في أربعة أبعاد رئيسة (Kamali, 2002). أولاً: هنالك مساواة قانونية، تمنح البشر كلهم حقوقًا أساسية وحماية جوهرية تشمل الحفاظ على الحياة والممتلكات، بغض النظر عن العرق أو اللون أو الدين. ثانيًا: حماية قضائية، تعطي الناس كلهم حق الوصول إلى المحاكم والوقوف أمامها وعرض قضاياهم، بغض النظر أيضًا عن العرق أو اللون أو الدين. ثالثًا: المساواة في إتاحة الفرص. رابعًا: المساواة في مجال الحقوق والواجبات الدينية. تُعد مبادئ المساواة هذه متجذّرة في عمق الممارسات الإسلامية، التي لا تضم طبقة من الكهنة أو تراتبية من رجال الدين. كما يطلب الإسلام من أتباعه كلهم (رجالاً ونساء على حد سواء) أداء واجباتهم الدينية، مثل الصلاة خمس مرات في اليوم، وصوم رمضان، وإيتاء الزكاة، والحج إلى مكة.

تتجذّر هذه المبادئ أيضًا في العقيدة الإسلامية، حيث يقرّ القرآن بالمساواة ويدين التمييز والتفرقة على أساس الانتماء القبلي أو العرقي أو الديني («يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم». [الحجرات: ١٣]). ويذكر بوضوح أن لا إكراه في الدين، وأن الله كرّم بني آدم بإطلاقهم، بغض النظر عن دينهم أو لونهم أو جنسهم أو عرقهم

(١) عليه الصلاة والسلام.

(«لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي..». [البقرة: ٢٥٦]؛ «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً». [الإسراء: ٧٠]). يمكن العثور على شواهد مماثلة في الحديث، المصدر الثاني للتشريع في الإسلام، حيث تؤكد أحاديث النبي وأفعاله مبادئ المساواة. على سبيل المثال يقول النبي في حديث عن جابر: «كلكم لآدم وآدم من تراب» (Hadith 4900 ورد في: Barabankawi, 1997: 383). ورسخت الممارسة العملية للنبي (سنن الأفعال) سابقة للمساواة في المجتمع الإسلامي، لتصبح قياسية في التراث الإسلامي. ومن الممارسات الأخرى التي أوجدت بيئة حاضنة للمساواة مشاركته الجسدية في المعارك والأعمال اليدوية التي قام بها مع الناس العاديين، مثل المشاركة في حفر الخندق قبل المعركة المشهورة والمساعدة في بناء أول مسجد. يقول سعيد رمضان البوطي، أحد أغزر المفكّرين الإسلاميين المعاصرين إنتاجًا:

> «في مشهد عمل رسول الله مع الصحابة في حفر الخندق عبر بالغة كبرى، توضح حقيقية المساواة التي يرسيها المجتمع الإسلامي بين جميع أفراده.. ولا تمنح الشريعة الإسلامية شيئًا مما يسمى بالامتيازات لأي طبقة أو فئة من الناس، ولا تخص جماعة منهم بحصانة [من تبعات القانون] مهما كانت الدوافع والأسباب؛ لأن صفة العبودية لله تعالى من شأنها أن تذيب ذلك كله وتلغيه من الاعتبار».
>
> (Al- Buti, 2001: 434 - 5)

توسّعت ممارسة المساواة أيضًا لتشمل أفراد الطبقات الوضيعة، والمحرومة، وحتى المستعبدة، وكثير منهم ارتقى إلى مواقع بارزة في الدولة الإسلامية. تشمل هذه الأمثلة العبد السابق بلال الحبشي الذي أصبح من صحابة النبي وأول مؤذن للصلاة في مسجد الرسول في المدينة. هنالك أيضًا سلمان الفارسي، العبد الأعجمي الذي أحبه النبي إلى حد أنه ضمه إلى آل بيته. وحظي رأي سلمان بمكانة رفيعة لدى النبي، وقدمت مشورته الحربية والاستراتيجية

مساعدة كبرى للمسلمين. ثمة عبد آخر ارتقى إلى مكانة بارزة هو صهيب الرومي. ويذكر ابن كثير أحد أهم مفسّري القرآن أن آية قرآنية نزلت في مدح صهيب: «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤوف بالعباد». [البقرة: ٢٠٧] (Kathir, 2000: 580). كذلك أصبح غير المسلمين، ولاسيما يهود المدينة، ونصارى نجران، ومجوس هجر، مواطنين في الدولة الإسلامية دون أن يضطروا إلى تغيير معتقداتهم. لقد وضع هذا النموذج النبوي معيارًا لعلاقات المساواة مع الرعايا من غير المسلمين (أهل الذمة). وعلى المستوى الرسمي، ومن أجل مأسسة ممارسات المساواة، وضع النبي عام ٦٢٢ م «دستور المدينة»، وهو اتفاق رسمي مع جميع القبائل والعائلات الرئيسة المسلمة واليهودية والنصرانية والوثنية (Al- Buti, 2001: 300 - 2). ضمن الدستور الحقوق المدنية والدينية لهذه الأقليات وسمح لها بالمشاركة المتساوية في الشؤون اليومية للدولة («لهم ما لنا وعليهم ما علينا»). ويعد سابقة تاريخية مهمة لفرضيتين أثرتا في النظرية السياسية المعاصرة: أفكار العقد الاجتماعي، والدستور. وما يعادل ذلك في الأهمية أنها رسّخت قيمة الموافقة والاتفاق والتعاون في الحكم.

تابع الخلفاء اتباع النموذج النبوي في المساواة. ففي عام ٦٣٧ م، عقد الخليفة الراشدي الثاني وأحد الصحابة المقرّبين إلى الرسول عمر بن الخطاب (٦٣٤-٤٤ م) عهد الصلح (=معاهدة سلام) مع مطران القدس، نصت على:

> «ألا تسكن كنائس [المسيحيين] ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم».
>
> (Arnold, 2001: 55)

أثرت مبادئ المساواة في السياسات واستمرّت ممارستها في عصور الحكام المسلمين اللاحقين. هنالك أمثلة على دول إسلامية كانت «موطنًا لغير المسلمين الذين شاركوا في الحكم والحياة العامة، وشغلوا أحيانًا مناصب مهمة». من هذه الشخصيات الفيلسوف والشاعر والسياسي اليهودي المعرف

في العبرية باسم «الأمير صموئيل» (أبو إسحاق إسماعيل بن النغريلة)، الذي أصبح وزيرًا في غرناطة إبّان حكم المسلمين (Feldman, 2003: 67). وعلى مدى التاريخ الإسلامي «استمر المسيحيون في شغل مناصب رفيعة في الإدارة» (Houtsma et al., 1993: 849). على سبيل المثال، كان لدى معاوية (٦٠٢-٨٠ م)، أول خليفة أموي وأول حاكم بعد الخلفاء الراشدين، مستشار (وكاتب) مسيحي اسمه سرجون، وخلفه ابنه. كما «عين عمر بن عبد العزيز (المشهور بعدله)، الذي حكم الدولة الأموية من عام ٧١٧ إلى ٧٢٠ م، مسيحيًا ثريًا اسمه أثناسيوس خازنًا [متولي الخراج]» . فضلاً عن ذلك كله، «خدم مسيحيون في جيوش المسلمين، بل إن بعضهم استبدل الخدمة العسكرية بالجزية» (Houstma et al., 1993: 849). وعلى الرغم من أن المعاملة الحسنة للمسيحيين (واليهود) تراجعت نوعًا ما بعد هذا العصر، لكن ظلت المشاركة المتساوية حاضرة وواضحة في ديار المسلمين، ومن ثم ارتقى المسيحيون إلى «أعلى المناصب الرسمية» في أثناء حكم البويهيين والفاطميين. وفي الحقيقة، «احتكروا تقريبًا المناصب في الإدارات المالية، حتى القرن التاسع عشر في مصر» (Houtsma et al., 1993: 850).

لم تمتد المساواة لتشمل العبيد السابقين وأهل الكتاب وحدهم، بل النساء أيضًا. ومنذ أيام النبي، شاركت النساء في الغزوات، وقدّمن الرعاية للجرحى، وتحدّين الممارسات الثقافية الشوفينية السائدة، وطرحن أسئلة على النبي، وعملن في الفقه، حيث تتلمذ على أيديهن كثير من الرجال. وكُنّ يضاهين الرجال ويتفوّقن عليهم أحيانًا في علوم القرآن وعلوم الحديث، وأصبحن مرجعيات مشهورة في مجالاتهن. ومع انتشار الحضارة الإسلامية وتوسّعها بعد الخلافة الراشدة، دعمت هذه السوابق قبولاً واسع النطاق بالنساء في مختلف المجالات الاجتماعية. اعتبرت عمرة بنت عبد الرحمن، المحدّثة الفقيهة، سيدة نساء التابعين (أوائل القرن الثامن الميلادي) وحجة عظيمة في رواية الحديث عن عائشة. واشتهر من بين طلابها أبو بكر بن حزم قاضي المدينة، الذي أمره الخليفة عمر بن عبد العزيز أن ينظر إلى ما كان من حديث عمرة فيكتبه

(Siddiqi, 1961). فضلاً عن ذلك، استقر الرأي على أن النسخة المعتمدة من «صحيح البخاري» هي نسخة العالمة والمحدّثة المعروفة كريمة المروزية. تعدد عائشة بيولي في كتابها النساء المسلمات: معجم سير ذاتية *Muslim Women: A Biographical Dictionary* إسهامات مئات النساء على مدى التاريخ الإسلامي، نساء تمثّلن في «مجالات الحياة كلها، من الفقه والعلم إلى الحكم، ومن الوصاية إلى العرش، أو تمتّعن بنفوذ سياسي مؤثر» (Bewley, 2004: v).

حرية التعبير

ثمة نظرة عامة شائعة، ولاسيما لدى الباحثين الغربيين المختصين في دراسة الإسلام، تشير إلى أن الشريعة تؤكد على الواجبات حصرًا، وأن مفهوم الحقوق والحرية غريب عن الإسلام. لقد تطوّرت الحقوق في السياق الغربي انطلاقًا من النزعة الدستورية، وبوصفها جزءًا من صراع مستمر بين سلطة الدولة والحقوق والحريات الفردية. لكن العلاقة بين الدولة والحقوق الفردية مختلفة اختلافًا جوهريًا في الإسلام؛ نظرًا لأن الحقوق سابقة على تشكيل الدولة. وقد نصّ القرآن منذ البداية على حماية حقوق مثل الأمن والأمان، وحرمة الحياة والممتلكات، والكرامة الإنسانية. إضافة إلى أن الحكّام هم المسؤولون عن ضمان تحقيق المنافع العامة ودرء الأذى والضرّ عن الناس. وهذا يستدعي منح الرعية حقوقًا أساسية مثل الحق في الحياة، والعدل، والمساواة أمام القانون، وحماية الممتلكات، والخصوصية، وحرية الانتقال والحركة، وحماية الكرامة. من القضايا المهمّة الأخرى في هذا السياق ضرورة الإشارة إلى أن الحقوق الأساسية تقدم في الغرب، عبر الدستور أو لائحة الحقوق، في وثيقة واحدة، بينما تكون مثل هذه الحقوق في العالم الإسلامي مبعثرة في كتابات عدد كبير من الفقهاء والعلماء. لكن هناك بعض التصنيفات (=الأبواب) العريضة في هذه الكتابات يمكن العثور ضمنها على الحقوق الأساسية.

يعرف محمد هاشم كمالي الحرية، مستشهدًا بمصادر إسلامية، بأنها: «قدرة الفرد على قول أو فعل ما يريد، أو الامتناع عن ذلك، دون انتهاك حقوق

الآخرين، أو الحدود التي وضعها القانون» (kamali, 2002: 7). يبدو هذا التعريف منسجمًا مع معنى الحرية كما يفهم شموليًا. ويقول مفسّرًا إن حرية التعبير هي: «غياب القيود المفروضة على قدرة الأفراد أو الجماعات على نقل أفكارهم إلى الآخرين، بشرط أنهم بدورهم لا يكرهون الآخرين على الانتباه لهم أو أنهم لا ينتهكون الحقوق الأساسية الأخرى المتعلقة بكرامة الفرد» (p. 7). ويضيف بأن الهدفين الأساسيين لحرية الكلام هما اكتشاف الحقيقة والإقرار بالكرامة الإنسانية.

يؤكد الشرع الإسلامي على حرية التعبير عبر مصادقته على مفاهيم مثل الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو اليقظة العامة)، والنصيحة، والشورى، والاجتهاد، وحرية المعارضة. ربما تعد الشورى مبدأ ديمقراطيًا مركزيًا في الإسلام؛ لأنها تتطلب من الزعماء السياسيين ممارسة إدارة الدولة عبر التشاور مع المجتمع. وأكد القرآن أن النبي أُمر بالتشاور مع أصحابه في شؤون المجتمع («فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظًّا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر..». [آل عمران: ١٥٩]؛ «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم..». [الشورى: ٣٨]). كانت استشارة الناس سمة مميّزة لحكم النبي الرشيد. وكتب الحديث والسنّة حاشدة بحالات المشورة مع أفراد الأمة في الشؤون الحياتية كلها: مدنية، وعسكرية، ودينية، وإدارية (An-Nawawi, 1999).

في عصر النبي، لم يكن من غير الشائع دخول الأعراب إلى مجلسه وطرح الأسئلة عليه بكل حرية حول مختلف الأمور المتعلقة بالدين. ولم يكتف النبي بالترحيب بمثل هذه الممارسة، بل شجعها على الرغم من فظاظة المقاربة. في مناسبات أخرى، قبل النبي أن يقاطع ويسأل حين يكون على المنبر يلقي الخطبة (Hadith 1965، ورد في: Barabankawi, 1997). على نحو مشابه، سمح النبي أيضًا للصحابة بطرح آرائهم بكل حرية قبل الحرب، كما حدث في معركة بدر، على الرغم من خطورة الوضع؛ إذ إن الموقعة ستحدد مصير الإسلام والأمة. وبوصفه استراتيجيًا فطنًا، فكّر النبي في البداية بمواجهة الحصار داخل

أسوار المدينة وعدم الذهاب إلى القتال. ومع أن هذه الفكرة تلقّت الدعم والتأييد من شيوخ الصحابة، إلا أن الشباب منهم عارضوها على الفور، حيث أرادوا الزحف لملاقاة العدو (Lings, 1983: 174). لقي هذا الرأي قبول النبي، وثبت أنه الخيار الأكثر حكمة.

بعد وفاة النبي واجهت الأمة، التي كانت مجتمعًا دينيًا وسياسيًا في آن واحد أسئلة متعلقة بمن يحكم، وعلى أي أساس قانوني وشرعي. منح الصحابة حرية التعبير عن آرائهم أمام الخلفاء الراشدين حول من يقود الأمة، كما كان من المنتظر من أوائل الحكّام، ومنهم الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، استنصاح أفراد الأمة التي يحكمونها وتشجيع حرية التعبير، حسبما يجمع الفقهاء (Feldman, 2003)، الذين فهموا هذا المبدأ وعملوا على توثيقه، ومن هؤلاء مفسّر القرآن المشهور القرطبي (١٢١٤-٧٣ م)، حيث يذكر:

> «واجب على الولاة مشاورة العلماء في ما لا يعلمون وفي ما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش في ما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس في ما يتعلق بالمصالح (مصالح الناس)، ووجوه الكتّاب والوزراء والعمال في ما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها».

(al-Qurtubi ورد في: Afsaruddin, 2006: 160)

تمتّعت المرأة أيضًا بالحق في التعبير عن رأيها، على الرغم من هيمنة المعايير والممارسات الثقافية المعارضة. ومن ثم، كان من الشائع أن تأتي النساء إلى النبي ويسألنه بكل حرية عن أمور كثيرة ومختلفة. ووضع نموذج النبي سابقة استمرت بعد رحيله، كما في حالة المرأة التي وقفت في المسجد واعترضت بكل صراحة وحرية على الخليفة الراشدي الثاني عمر، في ما يتعلق بحجم المهر الذي يدفع للعروس. وردت هذه القصة في تفسير الحافظ ابن كثير، فقد «ركب عمر منبر رسول الله ثم قال: أيها الناس، ما إكثاركم في صداق النساء، وقد كان رسول الله وأصحابه والصدقات في ما بينهم أربعمائة درهم، فما دون ذلك.. ثم نزل؛ فاعترضته امرأة من قريش فقالت: يا أمير المؤمنين، نهيت الناس أن يزيدوا في مهر النساء على أربعمائة درهم؟ قال: نعم. فقالت: أما سمعت ما أنزل

الله في القرآن؟ قال: وأي ذلك؟ قالت: أما سمعت الله يقول: «وآتيتم إحداهن قنطارًا فلا تأخذوا منه شيئًا..». [النساء: ٢٠]. قال: اللهم غفرًا، كل الناس أفقه من عمر». وإلى جانب السماح للنساء بالصلاة في المساجد، منحن أيضًا حرية تحدي الحكام جهارًا وعلى رؤوس الأشهاد.

المشاركة السياسية

اعتمدت النظرة السائدة بين المسلمين في ما يتعلق بالزعامة والخلافة منذ وفاة النبي على مبادئ المساواة. ولم تقدم سوى الأقلية الشيعية الحجة على وجوب حصر الخليفة الشرعي للنبي وزعيم الأمة الإسلامية في آل بيته. لقد أكد رأي الأغلبية دومًا أن أي مسلم يتمتّع بالجدارة الدينية والدنيوية يستطيع قيادة الأمة إذا انتخبته أغلبية المسلمين. ولا ينتقص واقع أن الملكيات حكمت مختلف أرجاء العالم الإسلامي على مدى معظم التاريخ الإسلامي من حقيقة اعتناق العلماء والفقهاء وجمهور المسلمين هذا الرأي. تتمثّل النقطة المركزية هنا في أن عملية انتخاب قائد الأمة وفقًا للمنظور الإسلامي السائد اعتمدت على المشاركة الجمعية للناس، بوصفهم مواطنين متساوين في الدولة الإسلامية.

في أثناء عصر النبي، إضافة إلى حقبة الراشدين، طبق نظام للمصادقة على الانتخاب عرف باسم البيعة. في الأساس، منح جميع أفراد الأمة الفرصة للتعبير عن قبولهم بحاكم معين عبر يمين الولاء والطاعة. ولم تقتصر عملية أخذ البيعة على الرجال فقط. فقد شاركت فيها النساء أيضًا، منذ عهد النبي نفسه. وفي الحقيقة، فقد صادق القرآن حتى على المشاركة السياسية للنساء، إذ أمر النبي بقبول البيعة من النساء حين يعرضنها («يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئًا... فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم». [الممتحنة: ١٢]). تقول آمنة نصير معلقة على ذلك:

> «إن البيعة التي أخذها النبي من النساء بعد فتح مكة في السنة السابعة للهجرة وثيقة تشهد على الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام. وهي أفضل شهادة على دور المرأة في المجتمع المسلم

في العهد النبوي، وعلى ممارستها لحقوقها السياسية التي نصّ عليها القرآن».

(Muhsin, 2008 :ورد في ،Nasir)

شاركت النساء أيضًا في بيعة العقبة الثانية في عام ٦٢١ م، التي منحت النبي والمسلمين الإذن بالهجرة إلى المدينة. كما شهد مجال صنع القرار السياسي مشاركة للمرأة أيضًا. على سبيل المثال، حين عقد صلح الحديبية بعد ست سنوات من الهجرة إلى المدينة، لم يتردد النبي في السعي للحصول على مشورة زوجته أم سلمة في ما يتعلق بطريقة سلوكه أمام صحابته.

كما ذكرنا آنفًا، تظهر عملية اختيار الحاكم، ولاسيما في حالتي أول الخلفاء الراشدين وآخرهم، إصرارًا على مبادئ الشورى والتأييد الشعبي بين أوائل المسلمين. ومع أن الخلفاء كانوا يخضعون للقانون الرباني، إلا أنهم انتخبوا من الشعب (Feldman, 2003). على سبيل المثال، اختارت مجموعة من الصحابة أبا بكر خليفة للرسول. وأيدت الجماهير هذا الاختيار وصادقت عليه في المسجد النبوي. واختار أبو بكر قبيل وفاته عمر خليفة له، وبايعته الأمة بعد ذلك. وحين كان عمر يحتضر، رشح «هيئة» انتخابية مؤلفة من ستة من أبرز الصحابة وعهد إليهم اختيار خليفة له منهم. وقع اختيارهم على عثمان، الذي اعترفت به الأمة خليفة. وبعد مقتل عثمان، اختار تجمع حاشد من الناس في المسجد النبوي عليًا خليفة، ثم بايعته أغلبية الأمة بعد ذلك. من الواضح أن دستور الدولة تباين حول نقطة بالغة الأهمية تحت حكم كل من هؤلاء الراشدين الأربعة: انتخاب رئيس الدولة. وبغض النظر عن الطريقة المستخدمة، كان المطلوب من الأمة المصادقة على اختيار الحاكم القادم. من العوامل الأساسية في هذا الاختيار الآية القرآنية الشهيرة: «وأمرهم شورى بينهم» [الشورى: ٣٨]، فضلاً عن فهم عام بأن الأمة مخوّلة بالمشاركة في أهم حدث سياسي في المجتمع المسلم: انتخاب الخليفة. وعبر هذه العملية تسبغ الشرعية على الحاكم. في حالة الخليفة الراشدي الأول أبي بكر، والأخير علي، على وجه الخصوص، كانت البيعة حاسمة الأهمية لشرعية كل منهما. ونقل عن علي قوله آنذاك إن قبوله بمنصب الخليفة مشروط بمبايعة أغلبية الناس.

مسألة السيادة

بعد تناول ممارسة المساواة وحرية التعبير ومشاركة الجماهير في الحكم في صدر الإسلام، نواجه بؤرة الخلاف في الجدل حول الإسلام والديمقراطية: قضية السيادة. الديمقراطية نظام للحكم يتميّز بوجود شعب يتمتّع بالسيادة وله حقوق وعليه مسؤوليات للمشاركة في الحكم وانتخاب ممثلين. وبرأي مفكرين مثل لويس، تعد هذه قضية مركزية: «من حيث المبدأ، كانت الدولة دولة الله، تحكم عباد الله، والقانون شرع الله، والجيش جيش الله، والعدو بالطبع عدو الله» (Lewis, 1993: 95). ووفقًا لهذا المفهوم، لم يترك للناس سوى دور محدود جدًّا في ما وراء تفصيل الكتاب المقدّس وتفسيره. في السياق الإسلامي «لا توجد دولة، بل حاكم؛ ولا محكمة، بل قاض» (Lewis, 1993: 95). يقول إيرا لابيدوس شارحًا: «طورت الحياة الدينية والسياسية مجالين متميّزين للتجربة، مع قيم وقادة ومنظمات مستقلة» (Lapidus, 1975: 364). وتبدّى بوضوح منذ عهد الأمويين فصل بين الإدارة السياسية والمؤسسات الدينية. لكن العلاقة بين هذين المجالين قامت على الدعم المتبادل، حيث عرض المتفقهون في الدين، الذين عرفوا باسم العلماء، على الحاكم الشرعية مقابل التزامه الحكم وفقًا للشريعة.

بقيت الملكية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالعالم الإسلامي. وشاع الاستشهاد بها لتكون دليلاً دامغًا على تناقض الإسلام مع الديمقراطية. لكن ليس للنظام الملكي ركيزة حتى في الجزيرة العربية في حقبة ما قبل الإسلام؛ لأن القبائل كانت تلتزم آنذاك بمبادئ أكثر مساواة في ما يتعلق باختيار زعمائها. فقد اختيروا عمومًا بناء على معايير مثل التقدم في العمر، والحكمة، والكرم، سمات تتصل جوهريًّا بالقدرات على تعزيز بقاء القبيلة وازدهارها.

إضافة إلى ذلك كله، لم يؤيد القرآن أو الحديث نظام الحكم الملكي، بل على العكس، يصنف النبي في حديث يتنبأ بمستقبل الحكم بعد الخلافة بأنه «ملك عاض» ثم «ملك جبرية». إذ يروي حذيفة في مسند الإمام أحمد أن النبي قال:

> «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة؛ فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكًا عاضًا؛ فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكًا جبرية؛ فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة».

(Hadith 17680، ورد في: Barabankawi, 1997)

يحذّر النبي في هذا الحديث من نوعين من الملكية: الملك العاض (العضوض، حكم العسف والظلم)، والملك الجبري (حكم الإجبار والإكراه). ويتبين من هذا التحذير أن الخلافة أفضل من الملكية، والملكية أفضل من الاستبداد. وخلافًا للحكم القائم على المنهاج النبوي ونموذج الخلافة، تعد الملكية نظامًا يفتقد سمتين جوهريتين: الشورى، والبيعة. ويتفق المؤرخون والفقهاء المسلمون عمومًا على أن الملكية (الملك العضوض) ابتدأت مع معاوية (٦٠٢–٨٠ م)، الذي كان أول حاكم مسلم يعلن نفسه ملكًا: «أنا أول الملوك» (Al-Dhahabi, 2001: 157). ومع أنه كان الأقرب إلى حقبة الخلفاء الراشدين، إلا أنه أكثر ملوك المسلمين «حداثة». فقد سمح بحرية المعارضة (أو تساهل معها على الأقل)، وما كان «يزدري بالرأي العام». ويبدو أنه اقتنع بأن اللسان أفضل من السيف في التعامل مع العالم. وفي الحقيقة:

> «تبنّى معاوية عددًا من مؤسسات الديمقراطية البدوية (مثل الوفود، أو مندوبي المقاطعات والقبائل الرئيسة) للتشاور مع هذه التجمعات والجماعات في أكبر عدد ممكن من المناسبات، وربطها علنًا مع الشؤون العامة عبر الاعتراف بحقها في الاعتراض».

(Houtsma et. al., 1993: 620)

سمح معاوية بحرية الكلام ولم يكن «يتزعج من النقد وهجاء الشعراء» (Houtsma et. al., 1993: 620). ومع ذلك، أصبح الحكم الوراثي في الأسرة

المالكة هو المعيار بعد معاوية، وانتشرت الملكية المستبدّة (الملك الجبري)؛ ما أدى إلى أن «يصبح استحضار الشورى، بوصفها ممارسة اجتماعية وسياسية مرغوبة وحتى مفروضة، طريقة لتسجيل موقف معارض لثقافة سياسية تعاظم استبدادها باطراد مع حكم بني العباس» (٧٥٠-١٢٥٨ م) (Afsaruddin, 2006: 160).

خاتمة

لا ريب في أن الديمقراطية (كما نعرفها اليوم) بنية شيّدها الفكر السياسي الغربي، الذي اشتهر بتطوير بعض المبادئ والمؤسسات التي قصد منها إقامة الحكومة الرشيدة، والمساواة، وحكم القانون. لكن ما يؤسف له أن هذه المبادئ تُعدّ غالبًا نتاجًا حصريًا للتراث اليهودي-المسيحي واليوناني-الروماني. وفي الحقيقة، ينقض هذه الفرضية أي استقصاء دقيق وموضوعي للإسلام، على الصعيدين النصيّ والتاريخي. لقد شددت المناقشة آنفًا على أن الإسلام، بوصفه دينًا وحضارة في آن، يقوم على مبادئ تأسيسية أصيلة ومنسجمة مع «الديمقراطية». والحقب التاريخية التي تطرّقنا إليها (ولاسيما عصر النبي وحقبة الخلافة الراشدة) هي التي يحتفي بها المسلمون ويجلّونها اليوم؛ فهي أيام العزّ المجيدة، عصر الصفاء الذهبي للإسلام وتعاليمه، فضلاً عن أنها الحقبة التي عملت فيها الأمة وحكومتها بأسلوب ديمقراطي. يمكن تقديم الحجة بكل ثقة على أن الإسلام قد تمكن على صعيد المساواة أو حرية التعبير أو المشاركة السياسية أو السيادة، من عرض نظريات وممارسات متّسقة مع الديمقراطية. لذلك، نحن نرى اليوم حاجة إلى قراءة جديدة لتاريخ الديمقراطية، قراءة تميّز «الديمقراطية» بوصفها شكلاً من أشكال الحكم التشاركي والتمثيلي، لكن من دون حمل المضامين الغربية. ولا ريب في أن مثل هذا المفهوم عن الديمقراطية ينسجم مع الإسلام ويجد فيه المسلمون معنى منطقيًا مقبولاً.

(٦)

مثل ومطامح:
الديمقراطية ووضع القوانين في إيسلندا القروسطية

باتريشا بيريس بولهوسا

حين شاع في عام ٢٠٠٩ أن إيسلندا سوف تنضم إلى الاتحاد الأوروبي، في مسعى منها للتغلب على الانهيار المالي، رحّب المفوض الأوروبي أولي ريهن باحتمال انضمام «واحدة من أقدم الديمقراطيات في العالم» (Traynor, 2009). كان المفوض ريهن يتبع الخط الرسمي. وفي كلمة ألقتها وزيرة البيئة والتعاون (الشمالي) الإيسلندي (Sigríður Anna þórðardóttir) أمام مؤتمر حول «المرأة والديمقراطية»، أشارت إلى أن إيسلندا شهدت ذات يوم «أول برلمان ديمقراطي في أوروبا، بل حتى في العالم، حيث تأسس عام ٩٣٠ م (þórðardóttir, 2005). ربما اقترح هذه الفكرة عن «ديمقراطية» إيسلندية قروسطية باحثون أكاديميون دون قصد حين استعملوا تعابير مثل «كومنويلث» أو «جمهورية» عند الإشارة إلى نظام حكم وجد في إيسلندا منذ بدء استيطانها في النصف الثاني من القرن التاسع، إلى الحقبة التي أصبحت فيها جزءًا من المملكة النرويجية، في القرن الثالث عشر.

دفعت دولة إيسلندا التي لا يوجد فيها ملوك (لأن الإيسلنديين لم يعرفوهم قبل الخضوع للملك النرويجي) الباحثين الناطقين بالإنكليزية إلى استخدام تعبير «كومنويلث»، مع ما يستدعيه من ارتباطات ذهنية وتداعيات تاريخية إنكليزية محددة في القرن السابع عشر ومضامين مناهضة للملكية. أما الباحثون الإيسلنديون فيفضلون تعبير (ðveldijóÞ) الذي يعني حرفيًا «سلطة

الشعب»، وهو تعبير استخدم على نحو خاص لوصف نظام الحكم الإيسلندي قبل الهيمنة النرويجية (يعود إلى تاريخ ١٢٦٢-٤ م). في القرن السابع عشر، وصف المفكر الإيسلندي النافذ أنغريمور يونسون نظام الحكم الإيسلندي بأنه (res publica) (=الشأن العام أو المصلحة العامة) أو (civitas) (المواطنة) مع دستور أرستقراطي. ويبدو أن ذلك يتفق مع التراث الكلاسيكي، الذي يصنف تعبير (res publica) ضمن واحد من ثلاثة أنماط من الحكم الذي يعد شرعيًا (Jónsson, 1985: 151 - 5; Svavarsson, 2003: 557 - 8; Wooton, 2006: 272 - 4). لا يتصل أي تراث كلاسيكي جمهوري أو ديمقراطي مع فهمنا الراهن لـ«الجمهورية» أو «الديمقراطية»، لكن مفهوم (*res publica*) المحكوم بالأرستقراطية (*optimatii*)، كما وصف في كتاب شيشرون *Republic*، ربما يكون أقرب إلى النظام السياسي الإيسلندي من فكرة «الكومنويلث» حسبما زعم أصحاب النزعة الجمهورية الإنكليزية (Black, 1997; Cicero, 1998 [54BC]; Scott, 2004; Wooton, 2006).

سوف تستقصي هذه المقالة جانبًا محدّدًا من النظام القانوني في إيسلندا القروسطية، أي عملية وضع القوانين كما سجلت في مخطوط قانوني يعود إلى القرن الثالث عشر. إن وضع القوانين ومشاركة المجتمع في العملية التشريعية من الملامح المهمة في مناقشتنا المعاصرة للديمقراطية (Habermas, 1996). فقد احتلت إيسلندا موقعًا فريدًا في ذلك الوقت، حيث كان وضع القوانين، كما في معظم أرجاء أوروبا، حقًّا محصورًا في الملك (Wormald, 1977). في إيسلندا، جرت عملية وضع القوانين داخل محاكم تعقد في جمعيات – منها «ألبنغي» (AlÞingi)، وهي الجمعية العامة التي كانت تجتمع مدة أسبوعين كل صيف في مدينة بنغفولر(ÞingvQllr)، جنوب غرب البلاد، وكثيرًا ما دعيت «أول برلمان ديمقراطي». لن يكون بالمستطاع مناقشة جميع جوانب النظام القانوني الإيسلندي وملامحه ذات الصلة، لكن البحث العلمي المتعلق بإيسلندا حاشد بدراسات تركّز على الحكم، والتشريع، والسلطة الإدارية، والمحاكم القانونية (Byock, 1982; Karlsson, 1972, 1977, 2002; Kjartansson,

1989; Miller, 1990; Sigurðsson, 1995, 1999, 2007; Sigurðsson et al., 2008). أخيرًا، سوف توجز هذه المقالة الجوانب والملامح الرئيسة لتراث القصص الملحمية التي ألهمت المفكرين والباحثين الكتابة عن إيسلندا في أوائل القرون الوسطى بوصفها «ديمقراطية» أو «كومنويلث».

وضع القوانين

حين خضع الإيسلنديون إلى حكم ملك النرويج، منحوا قوانين جديدة منظمة في مدونات: مجلة قوانين معروفة باسم (Járnsíða) في عام ١٢٧١، نسخت بإدخال قوانين (Jónsbók) في عام ١٢٨٠-١ م. لم يكن لدى الإيسلنديين مجلة قوانين قبل الخضوع، بل مجموعة قوانين تعرف اليوم باسم (Grágás). مازالت هذه القوانين موجودة في عدد من المخطوطات، ومعظمها مقطّعة الأجزاء باستثناء اثنين شاملين: Codex Regius or Konungsbók لعام ١٢٥٠ (Grágás - K, 1850 - 2 [1250]) وStaðarhólsbók لعام ١٢٦٠-٧٠ (Laws I, 1980 [1260 - 70]). الأول، Konungsbók ، هو المخطوط الوحيد الذي يسجل فقرات كاملة تعرف عادة بأنها «شؤون دستورية»: «فقرة إجراءات الجمعية» (ÞingskpaÞáttr)؛ فقرة «الناطق باسم القانون» (LQgsQgumannsÞátr)؛ فقرة «المجلس القانوني» (LQgretta pattr)[1]. كان الناطق باسم القانون (lQsQgumaðr) «مطلوبًا ليبلغ الناس بالقانون» عبر تلاوة القوانين في الجمعيات أو عند الطلب (:Laws I, 1980 [1260 - 70] 187, 193). أما (LQgretta) فكانت محكمة خاصة تمثّلت مهمّة أعضائها في «تأطير قوانينهم.. ووضع قوانين جديدة» (Law 1, 1980 [1260 - 70]: 190). ومع أن محكمة (LQgretta) وصفت بالهيئة التشريعية لإيسلندا القروسطية، إلا

(١) القوانين المتعلقة بإجراءات الجمعية والإجراءات القضائية مبعثرة بين مواد مخطوط Staðarhólsbók (انظر على سبيل المثال: 38-Laws I, 1980 [1260 - 70]: 205). جميع الترجمات مأخوذة عن (The Laws of Early Iceland, vol. I (Laws I, 1980 [1260 - 70]). يشير Grágás -K إلى مجموعة قوانين (Grágás) في مخطوط Knungsbók والإشارة قدمت بالفقرة (Grágás -K, 1850 - 2 [1250]).

أنها لم تشبه البرلمانات التشريعية الحديثة، لكن أدت وظيفتها، كما سنكتشف لاحقًا، عبر نمط خاص من نظام المحاكم.

تحظى الظروف الخاصة لتدوين مخطوطي Konungsbók و Staðarhólsbók بأهمية حاسمة لفهمنا لطبيعة هذه الكتابات ومحتواها. فقد كتبا في القرن الثالث عشر، في السنوات التي خضع فيها الإيسلنديون للملك النرويجي. ومع استعدادهم للتغييرات التي سيجلبها خضوعهم، لم يكتفوا بالحرص على تعزيز حقوقهم فحسب، بل تدوين تاريخهم القانوني بصيغة قوانين راهنة وجديدة إضافة إلى أخرى ما عادت سارية المفعول. يشمل تعبير «قانون» المستعمل هنا عددًا من البيانات عن القانون: المخطوطات هي مجموعات من القوانين (أي قوانين شرعية مجردة)، ومواد فقهية/ قضائية (أحكام المحاكم، آراء الخبراء القانونيين، تقارير الدعاوى، الأعراف)، تعود إلى حقب تاريخية مختلفة، ونتيجة لممارسات عرفية وتشريعية وقضائية (McGlynn, 2009: 528; 1-Maurer, 1874: 470). وهي لا تحتوي على كتلة المواد القانونية الموضوعة والثابتة والمقننة التي تشمل جميع قوانين إيسلندا في عصر الخضوع للنرويج. يؤكد كونراد مورير أن القصد من مخطوطي مجموعة قوانين (Grágás) تحقيق أهداف تشريعية، ليكونا مرجعًا بحثيًا للقوانين المستخدمة حتى عصر تدوينهما، لكن ليست لهما سلطة مرجعية (Maurer, 1878: 1 - 80). من ناحية أخرى، يؤكد فينسن وهويسلر أن مخطوطي (Grágás) وثائق رسمية لها سلطة مرجعية قانونية (Finsen, 1873: 109; Huesler, 1911: 2). لكن ليس من المفيد وجود انقسام حاد بين المادة الفقهية/ القضائية والقوانين في سياق النظام القانوني الإيسلندي، ولاسيما إذا افترض مسبقًا أن الأولى ليس لها سلطة قياسية (قارن مع: Sigurðsson et al., 2008: 43). قبل أن يصبح الملك مصدر القانون، كان لدى الإيسلنديين نظام تشريعي هجين، اعتمادًا على جملة ثابتة نسبيًا من القوانين والأعراف القانونية (أي شكل جنيني من قانون السوابق والأحكام القضائية)، بدأ تطورها كما هو مفترض في أثناء عصر النقل الشفاهي. يمكن مشاهدة ذلك في أحكام (LQgretta pattr) وبنودها التي تتعامل مع محكمة (LQgretta).

يتناول هذا الحكم (البند) عددًا من النصوص القانونية، كتبت على رق البرشمان (Skrár ، «لفافات»؛ لكن التعبير يبدو مثل «كتب» في الترجمة الآتية) وحفظت في أجزاء مختلفة من البلاد:

> «من المنصوص عليه أيضًا أن ما وجد في الكتب في هذه البلاد هو قانون. وإذا اختلفت الكتب، فإن ما يوجد في الكتب التي يملكها الأساقفة يجب قبوله. فإذا اختلفت كتبهم أيضًا، فإن المهيمن هو الذي يفسر القضية المعنية بعدد أكبر من الكلمات المؤثرة. لكن إذا تماثل عدد الكلمات في كل نسخة، فإن المهيمنة هي التي في أبرشية (Skála [holt])[1]. كل شيء وضعه (Hafliði) في الكتاب يجب قبوله إلا إذا طرأ عليه تعديل، لكن فقط تلك الأشياء في الروايات التي قدمها الخبراء القانونيون الآخرون ولا تتعارض معه، مع أن أي شيء فيها يعوض ما ترك أو يوضح أكثر يجب قبوله».

(*Laws* I, 1980 [1260 -70]: 190 - 1)

خضع هذا البند لمناقشة عديد من الباحثين الذين لا يمكن مراجعة رؤاهم هنا، بسبب ضيق المكان، لكن مناقشة بيتر فوت تحظى بأهمية خاصة في هذا السياق، حيث عرضت أوجه الشبه مع قوانين الأسانيد (دستور فالنتنيان) (نحو ٤٢٥– ٤٣٨ م)، التي اختارت خمسة فقهاء قانونيين وجعلتهم مرجعيات قانونية أساسية. يقدم فوت الحجة على أن حكم (بند) مجموعة القوانين (Grágás) أنتج، مثل قوانين الأسانيد، في أثناء «عصر من الانحطاط النسبي أو الضعف في التشريع الإيسلندي». وكان الاضطراب السياسي والخضوع الوشيك لملك النرويج من

(١) تقع (Skálaholt) في جنوب إيسلندا، وهي واحدة من أبرشيتين (الأخرى هي Hólar). يرأس أسقف (Skálaholt) ثلاثة أرباع، الشرقي والجنوبي والغربي، بينما يرأس أسقف (Hólar) الشمالي (Laws I، س ١٩٨٠ [١٢٦٠–٧٠]: ٣٥–٦). ووفقاً لكتاب الإيسلنديين Íslendingabók، فإن (Hafliði) وغيره من «المتعلمين» دونوا القوانين لأول مرة عام ١١١٧. تعود مخطوطات «كتاب الإيسلنديين» إلى القرن السابع عشر، لكن يعتقد الباحثون أنها منسوخة عن نموذج من القرن الثاني عشر.

العوامل المسؤولة عن الانحطاط المفترض (Foote, 1977: 201 - 2). يفهم فوت حكم (بند) مجموعة القوانين (Grágás) بوصفه جهدًا من أجل الوحدة والتجميع مصممًا لتحسين الثقة في القانون؛ ويشهد على «التشوش القانوني.. الناجم عن عدد من المصادر المكتوبة التي تتبنى مزاعم متعارضة بامتلاك السلطة المرجعية» (Foote, 1977: 203). هذه المصادر المتعارضة، كما يؤكد، هي السجلات المستقلة والمتنوعة لما كان قانونًا في نظر الخبراء (LQgmenn : رجال القانون).

قُدمت الحجة هنا على أن إنتاج مخطوطي (Grágás) كان جزءًا من جهد الإيسلنديين لإيجاد جملة من القوانين التي تعزز حقوقهم في أثناء المفاوضات مع ملك النرويج. فضلاً عن حرصهم على تسجيل تاريخهم القانوني، ونتيجة لذلك ضم المخطوطان عدة طبقات مرتبة زمنية. يمكن رؤية الحكم (البند) بوصفه جزءًا من ذلك الجهد، حركة لإنتاج جملة موحدة ومتلاحمة من القوانين. لكن ربما يظهر محلل لـ«فقرة المجلس القانوني» أن الحالة ليست كذلك. فالحكم (البند) الوارد آنفًا ما اكتفى بإظهار الاعتراف بالتباعد بين النصوص القانونية فحسب، بل عده أمرًا من المتعذر اجتنابه؛ والتناقضات جزء من النظام القانوني. ومع أن الحكم (البند) يؤسس تراتبية نصية بين المصادر المكتوبة، إلا أنه لا يفعل ذلك اعترافًا بوجود حالة من التشوش، بل لأن النظام القانوني أقر كما سنرى بالسلطة المرجعية القانونية لهذه السجلات المكتوبة كلها (Foote, 1977: 200؛ قارن مع: Líndal, 1993, 72)[1].

أسهمت بنية النظام القانوني الإيسلندي ذاتها في تطوير قوانين متعارضة. فقد قسمت إيسلندا لأهداف تتعلق بشوؤن التشريع والجمعيات والمحاكم إلى أربعة أرباع (مناطق): جنوب وشمال وشرق وغرب. ولكل منطقة جمعياتها

(١) يقدم لندال الحجة على أن جملة «ما وجد في الكتب في هذه البلاد هو قانون» تشير إلى أن جميع السجلات المكتوبة على قدم المساواة باستثناء الحالات التي تحتمها الضرورة حيث تسود كتب الأساقفة (Líndal, 1993: 62 - 4, 66 -74). ويعتقد أن روايات فقهاء القانون هي مصدر اللفافات المذكورة في البند، وتعتمد سلطتها المرجعية على فكرة أن القانون عرف قديم. من المؤكد أن السلطة المرجعية لهذه السجلات المكتوبة تستند إلى استخدامها الفوري: تتمتع بسلطة قياسية لأنها نتاج لممارسة قانونية محددة الصلاحية.

المحلية، التي تنعقد في الربيع (várÞing، «جمعيات الربيع»)، ومحاكمها القانونية (Grágás - K, 1850 - 2 [1250]: 38, 56)[1]. كانت هذه المحاكم القانونية قادرة على البت في الدعاوى القضائية، ومن ثم أوجدت قانون السوابق والأحكام القضائية. كما تذكر مجموعة القوانين (Grágás) أيضًا انعقاد جمعية محلية في الخريف حيث يمكن إعلان القوانين الجديدة، لكن يبدو أنها لم توجد قانونًا للسوابق والأحكام؛ نظرًا لأنها لا تعقد محاكم قضائية (Grágás - K, 1850 - 2 [1250]: 19; Miller, 1990: 19). أقيمت المحاكم القضائية في (AlÞingi) أيضًا: أربع محاكم دعيت «محاكم الربع» (ابتدائية) (Fjórðungsdómar)، و«محكمة خامسة» (عليا) (Fimtadómr) كانت تبت في قضايا ودعاوى خاصة، ثم أصبحت محكمة استئناف، وهناك محكمة الهيئة التشريعية (LQgrétta)، التي تعد آخر درجة للاستئناف ومحكمة تشريعية خاصة. كانت هذه المحاكم كلها تنظر في الدعاوى وتبت فيها. ونظرًا لأن المحاكم المحلية ومحاكم (AlÞingi) تعقد مرة واحدة في السنة، في أوقات وأماكن محددة، كان من الصعب الحفاظ على اتساق متجانس وصارم ضمنها، شفاهة أو كتابة. كانت محكمة الهيئة التشريعية، بوصفها الدرجة الأخيرة في الاستئناف والحكم، ملائمة لتقرير ما هو الحكم القانوني في حالات التعارض، لكن حتى قراراتها شهدت تعارضًا وتناقضًا. إضافة إلى عدم وجود هيئة ثابتة من القضاة؛ حيث تختارهم جمعية من الحاضرين الذين تلبي مؤهلاتهم شروطًا معينة. في الحقيقة قبلت الأحكام المتعارضة أو المتناقضة في القرارات التي تصدرها محكمة الهيئة التشريعية، التي تألّفت من زعماء عشائر يتمتعون بخبرة قانونية (goðar)، وأساقفة، والناطق باسم القانون الذي يرأسها. في هذه الحالة، هنالك إجراءات يجب اتباعها حين لا تتمكن «اللفافات» من تقرير ما هو القانون: قرار يتم التوصل إليه عبر أغلبية أصوات أعضاء المحكمة، الذين يستمعون إلى حجج الطرفين المتنازعين ويعلنون «الحكم القانوني المقبول في الحالة» (*Laws I,*

---

(١) كان الحضور إجباريًّا في محاكم الربيع، لكن لم يستدع إلى محاكم (AlÞingi) سوى نسبة معينة من الأشخاص من كل جمعية. انظر الهامش ٩ .

191 :[70- 1260] 1980). لكن في بعض الظروف المعينة، واعتمادًا على عدد الرجال الذين يشكلون الأغلبية أو الأقلية، وعلى الجانب الذي يؤيده الناطق باسم القانون (الأغلبية أو الأقلية)، يجب على المجموعتين المتعارضتين حلف «يمين الحكم المشطور» (*Laws I*, 1980 [1260 - 70]: 191). لا تقدم البنود مزيدًا من التفسير لهذا النوع المحدد من «الحكم المشطور»، لكن هذه الأحكام قبلت في المحاكم الأخرى، وفقًا لإجراءات متعددة، عندما لا يتم التوصل إلى قرار حول الدعوى بالإجماع أو بالأغلبية. من المفيد الاستشهاد بفقرة من قانون يتعلق بـ«الحكم المشطور» في المحكمة الخامسة:

> «في كل قضية أصدر فيها القضاة حكمًا مشطورًا وأنجزته المجموعتان بطريقة صحيحة، يجب نقض حكم هؤلاء الأقل اتفاقًا مع القانون. لكن إذا أصدرت مجموعة حكمها المشطور بطريقة صحيحة والأخرى بطريقة غير صحيحة، يجب قبول الحكم المشطور الذي صدر بطريقة صحيحة، حتى وإن كانت قضية الأخرى أفضل في البداية. لكن إذا فشلت المجموعتان في الالتزام بالطريقة الصحيحة في إصدار الحكم المشطور، يجب إلغاء حكم المجموعة التي تبتعد أكثر عن القانون عند إصدار الحكم المشطور؛ ويجب إبطال ذلك الحكم الذي يبدو أكثر بعدًا عن القانون».

(*Laws I,* 1980 [1260 - 70]: 88)

من المعتقد أن محكمة الهيئة التشريعة اتبعت عملية مشابهة، حيث سعت هي أيضًا إلى إبطال الحكم الذي يبدو أبعد، أو أكثر انحرافًا عن القانون. لكن ما يجدر ذكره هنا الإقرار الضمني بأن الإمكانية تنحصر في الاقتراب أو الابتعاد عن القانون، بينما يصعب الالتزام التام بنص القانون. أما وجود «الحكم المشطور» فلم يكن يعني استحالة التوصل إلى حكم واحد في مرحلة ما، لكنه اعتراف بتقلبات القانون ونزواته. إن الأقوال المكتشفة في مجموعة القوانين (Grágás)، التي صدرت عن المدعين والمدعى عليهم، تتوافق تمامًا مع هذا المبدأ؛ نظرًا

لأن هؤلاء احتاجوا أيضًا إلى حلف اليمين على رفع دعاواهم أو الدفاع عن أنفسهم بالطريقة التي يعتقدون أنها «الأصدق والأصوب والأكثر توافقًا مع القانون» (*Grágás-K*, 1850 -2 [1250]: 46 -7).

كانت محكمة الهيئة التشريعية (LQgrétta) تقرر الحكم القانوني «في القضية» بعد سماع أقوال المدعي والمدعى عليه، ومن ثم انبثقت القرارات من تقييم لحالات معينة. يمكن مقارنة هذه العملية بقانون السوابق والأحكام القضائية، ويؤكد ذلك الدليل النصي في مجموعة قوانين (Grágás)، حيث يبدو أن عددًا كبيرًا من الأحكام نتجت عن قانون السوابق والأحكام أو اعتمدت عليه على الأقل (Miller, 1990: 223). يمكن إجراء نوع من التشبيه مع القوانين التي وزعها ملك السكسونيين الغربيين، إني (٦٨٨-٧٢٦)، حيث كتبت عدة بنود بلغة معقدة. من التفسيرات المحتملة التي يقدمها باتريك ورمالد لتراكيب الجمل المعقدة أن البنود تستجيب لقضايا معينة، وأن واضعي القوانين كانوا «يستجيبون بانتظام لمشكلات وضعت أمامهم. حيث أصبح وضع القوانين كتابةً عملية «حية ومباشرة»» (Wormald, 2001: 105). ويبدو أن مصدرًا يدعى *Lois des pers dou Castel de Lille* (1283 - 1308 /14) قد سجل بقايا أقوال الناطق باسم القانون، وأعضاء المحاكم القانونية الذين امتلكوا خبرة ودراية وشاركوا بأغلب المداولات في المحكمة (Heirbaut, 2007b: 258 - 71). ضمت هذه الأقوال المسجلة بالأصل تقريرًا مفصلاً عن القضايا، تبعته حجج الخصوم، وقرار المحكمة والملاحظات الأخرى؛ لكن مع انتقال بؤرة التركيز إلى قوانين ثابتة بدلاً من الحجج المتفاوتة، أصبحت عمومًا كتابًا للقواعد القانونية (Heirbaut, 2007a: 149). ليس ثمة إشارة إلى وجود عمليات مماثلة في تسجيل مجموعة القوانين (Grágás)، بل اقتراح بأن عمليات مشابهة ربما جرت وأن عددًا من قوانين (Grágás) الموجودة هي نتيجة قانون السوابق والأحكام، أو تعتمد عليه. وإذا استطاعت محكمة الهيئة التشريعية (LQgrétta) تأطير القوانين السارية ووضع أخرى جديدة عبر عملية مستقلة عن الدعاوى القضائية، يحتمل أن تكون

هذه الإجراءات قد انبثقت - على الأقل جزئيًا - من تقييم للدعاوى القضائية[1]. كانت عملية وضع القوانين تجري ضمن نظام قضائي دينامي وعرفي[2] يسمح بالتناقضات، أي في سياق قبول بأن التفسيرات المتعارضة لما كان قانونًا ربما تتعايش في ظروف خاصة. كما أُقر أيضًا بوجود فجوات في النظام القانوني، حيث يمكن وضع قوانين جديدة استجابة لحالات محددة.

وخلافًا لما أكده التقليديون ذات مرة، لا يترجم القانون العرفي إلى «نموذج ديمقراطي لعملية وضع القوانين، يعبر عن القناعات الفعلية للناس العاديين الذين يمارسونها» (Perreau-Saussine and Murphy, 2007: 2). وفي الحقيقة، أظهرت الدراسات أن «من المتعذر الدفاع عن أفكار القانون العرفي بوصفه استقطارًا للممارسات الشعبية، وأن الأعراف ذات الصلة هي أعراف جماعة نافذة من المطلعين على بواطن الأمور» (Perreau-Saussine and Murpgy, 2007: 2؛ انظر أيضًا: Ibbeston, 2007: 165 -6; Schauer, 2007: 31 - 4). من هذه الجماعات النافذة من المطلعين على بواطن الأمور داخل النظام القانوني الإيسلندي جماعة الزعماء (goðar)، وهم أعضاء في محكمة الهيئة التشريعية (LQgrétta) يتمتعون بصلاحيات تأطير القوانين القائمة ووضع أخرى جديدة، إضافة إلى اختيار الناطق باسم القانون وقضاة المحاكم أيضًا. كان عضو الجماعة (goði) مسؤولاً قانونيًا يتمتع بصلاحيات خاصة في المحاكم والجمعيات[3]. وهو يملك ما يسمى بـ«زعامة العشيرة» (goðorð) التي

---

(١) يدرس ليندال نظريات متنوعة حول وضع قوانين جديدة في مجموعة (Grágás) قبل التوصل إلى نتيجة مفادها أن محكمة الهيئة التشريعية (LQgrétta) كانت توافق على القوانين الجديدة حين تعدها ضرورية، متبعة إجراءات لم تفسر في مخطوطي (Grágás) (Lindal, 1993: 178 -9). بينما يؤكد آخرون أن المحكمة لا تدرس بعض القضايا المعينة إلا حين «تصحح» (rétta) القانون (Sandvik amd Sigurðsson, 2004: 226).

(٢) يمكن لتعابير مثل «قانون عرفي» أن تشير إلى أنظمة قانونية مختلفة تمامًا (Simpson, 1987: 359)؛ هنا، يشير التعبير إلى ممارسة قضائية تسمح للقرارات التي يتوصل إليها القضاة حول قضايا معينة بأن تصبح قوانين؛ بكلمات أخرى، قدرة القضاة على «وضع القوانين».

(٣) ربما ترجع أصول لفظة (goði) إلى التقاليد التراثية الدينية، لكن بحلول وقت كتابة قوانين (Grágás) لم يكن لموقع الزعيم وظائف دينية.

يمكن بيعها وتوريثها، وهو يخون «زعامته» إذا لم يحاول أداء واجباته القانونية. توصف هذه «الزعامة» في القوانين بأنها سلطة، «لا أملاك»، ويبدو أنها تشير إلى سلطة العضو التي تمكنه من إدارة الشؤون القانونية وشوؤن الجمعيات في آن (Grágás - K, 1850 - 2 [1250]: 255). وعبر العضوية في محكمة الهيئة التشريعية، يتمتع الأعضاء (goðar) بسلطة نافذة أصلاً في عملية وضع القوانين، كما يرشحون قضاة المحاكم الذين سوف يتمتعون بدورهم بسلطة وضع القوانين عبر قانون السوابق والأحكام.

يرشح الزعماء (goðar) القضاة لمحاكم الجمعية ولمحاكم (AlÞingi)، وكان عددهم يقرر عبر صيغ مختلفة. على سبيل المثال، في ما يتعلق بمحاكم الربع، بلغ العدد ٣٦ قاضيًا، على أساس عدد أصحاب «الزعامة القديمة الكاملة»، أي عدد الزعماء الموجودين عندما يكون هناك ثلاث جمعيات (Þing) في كل من الأرباع الأربعة في البلاد، ومع وجود ثلاثة أعضاء (goðar) في كل جمعية، يصبح العدد الإجمالي ٣٦ عضوًا[١]. كان كل رجل حر تجاوز الثانية عشرة من العمر، ويستقر في منزل، وقادر على تحمل المسؤولية عما يقول أو يقسم، مؤهلاً ليختاره الأعضاء من الزعماء (goðar) ليؤدي وظيفة القاضي في كل محكمة من محاكم الأرباع (*Grágás-K,* 1850 -2 [1250]: 20).

يتضح دون أي لبس بساطة المعيار المستخدم لاختيار القضاة. إذ ينتقيهم الزعيم (goði) من بين المشاركين في جمعيته، ويشمل هؤلاء، إضافة إلى الزعماء، المؤهلين بوصفهم من أرباب الأسر، والذين يستدعون «لحضور الجمعية وتوفير الأدوات النظامية للبينات والأدلة» (*Laws I,* 1980 [1260 - 70]: 58). كان رب الأسرة مالك أرض أو مستأجر يملك مزرعة ألبان، ويمكنه الارتباط بكل حرية مع أعضاء الجمعية. فإذا لم يملك مزرعة ألبان، ولا يملك قطعة أرض، لا يكون مؤهلاً لحمل صفة رب أسرة، والانتماء إلى عضوية الجمعية التي وضع نفسه في رعايتها (*Grágás-K,* 1850 - 2 [1250]: 81). هنالك أيضًا قوانين وقواعد

(١) كان في محكمة الهيئة التشريعية (LQgrétta) والمحكمة الخامسة ٤٨ زعيمًا (Miller, 1990: 17-19).

مفصلة حول الارتباط بالجمعية وأنواع الأسر؛ على سبيل المثال، ارتبط الرجال الذين يعيشون على قوارب الصيد بأعضاء من أصحاب الأراضي الذين يعيشون عليها (*Grágás-k*, 1850 - 2 [1250]: 81). لكن المهم أن الذين يملكون الوسائل المادية هم وحدهم أصحاب الحق في الإعلان بحرية عن الجمعية التي يريدون الانضمام إليها. وفي ضوء الدليل المستمد من الملاحم البطولية، أكد الباحثون أن هذه الحرية مجرد حبر على ورق (Karlsson, 1977: 363 - 4; véteinsson, 2007: 133). ومثلما يشير ميللر، «من المؤكد أن المزارع الذي يعيش بالقرب من زعيم (goði) قوي يضعف احتمال أن يختار بحرية زعيمه» (Miller, 1990: 23). لكن يبدو أن القانون ذاته يحسب حسابًا للصعوبات التي تعترض الإعلان عن مثل هذه الارتباطات على الملأ، ولذلك سمح لمن يريد أن «ينقل إلى شخص آخر مسألة الإعلان أمام الجمعية العامة أو الجمعية الصيفية الجماعة التي سينضم إليها» أو تأجيل هذا الإعلان (*Laws I*, 1980 [1260 - 70] 132). كما يستطيع إبلاغ الآخرين بأنه سينضم إلى جمعية معينة ثم ينكر رغبته في ذلك، مع أنه قد يتعرض للغرامة (*Laws I*, 1980 [1260 - 70]: 132). وحتى إذا كانت السلطة إلى جانب الزعماء، إلا أن القوانين توفر وسيلة للاعتدال وتظهر وجود مساحة رحبة للمناورة.

ليس من السهل فهم المخططات والمقاصد الكامنة خلف القواعد والأنظمة المتعلقة بالارتباط بالجمعيات، وبعضها يتصل بإجراءات المحاكم (على سبيل المثال، يحتاج المدعي إلى معرفة الجمعية التي يرتبط بها الرجل الذي سيدعي عليه، بحيث يستطيع رفع دعواه أمام المحكمة الملائمة). لكن قد يبدو من المبالغة في التبسيط الافتراض بأن القواعد والأنظمة كانت تستهدف منع الذين لا يملكون الوسائل المادية الكافية من اللجوء إلى النظام القانوني. ومثلما يشير ميللر، فإن الفئات القانونية التي يصنف ضمنها الناس (أرباب أسر دفعوا ما عليهم من مستحقات أو امتنعوا عن الدفع[1]، مستأجرون، أصحاب أراضٍ..) «لم

(١) (Þinfarakaup)، «مستحقات حضور الجمعية»، يدفعها الذين لا يحضرون جمعية/ محكمة (AlÞingi) لمن يحضرونها (Grágás-k, 1850 -2[1250]: 23). لم يكن من المطلوب من جميع الناس دفع المستحقات (Grágás-k, 1850 -2[1250]: 89).

تكن تضفي مكانة ثابتة بالمعنى الصارم للكلمة. إذ يدخلون فيها أو يخرجون منها اعتمادًا على تقلبات الثروة والقدر» (Miller, 1990: 26). أما الأس المنطقي وراء القواعد والأنظمة فقد يكون حماية أولئك الذين لا يستطيعون مغادرة مزارعهم، أو أولئك العاجزين، بسبب ضعفهم أو فقرهم، عن دعم العقوبات التي يتعرض لها المشاركون في الجمعية بصفة قضاة أو شهود، مثلاً.

يمكن للزعماء ترشيح قضاة المحاكم، لكنهم لم يتمتعوا بالسيطرة الكاملة على اختيار هؤلاء القضاة؛ نظرًا لأن بعض الأشخاص على الأقل امتلكوا حرية ربط أنفسهم بالجمعيات التي يمكن اختيارهم منها لأداء مهمة القضاة. وخلافًا لذلك، كما يؤكد غونار كارلسون، لم يوجد شيء في القوانين يضمن استقلالية القضاة عن المشرعين (مثلاً: الزعماء في محكمة الهيئة التشريعية (LQgrétta)؛ Karlsson, 2002: 27 -8). لكن كارلسون يقارن هنا تعيين القضاة في المحكمة مع الإجراءات الإيسلندية المعاصرة، ضمن السلطات التشريعية والقضائية المستقلة. إذ تعتمد البنية الهيكلية المعاصرة على ركيزة ثالثة، سلطة تنفيذية، مسؤولة عن تنظيم تنفيذ القانون. من ناحية أخرى، لم تكن البنية التي انبثقت عن قوانين (Grágás) معتمدة على سلطة تنفيذية ممركزة: إذ اعتمد تطبيق القانون على الأطراف المعنية وعلى المجتمع عمومًا (Miller, 1990: 20 -1). كان في القوانين كثير من التمظهرات التقريبية للسلطة التنفيذية. على سبيل المثال، كانت «محكمة المصادرة» (féransdómr) نوعًا من المحكمة التنفيذية التي تعقد بعد إعلان حكم بالحرمان من حماية القانون يتعلق بأملاك المجرم (*Grágás-K,* 1850 -2 [1250]: 48 -54, 69, 73). وثمة قواعد مفصلة في مجموعة قوانين (Grágás) تقيد حركة الخارجين على القانون، كما تقررها «محكمة المصادرة»، لكنها احتاجت إلى المشاركة الطوعية للمجتمع ككل لكي تطبق (*Grágás-K,* 1850 - 2 [1250]: 52 -3).

إذا مثلت مجموعة قوانين (Grágás) جهدًا لإنتاج تاريخ قانوني وتكوين توليفة من القواعد والأنظمة القانونية المجردة ومادة مستمدة (وأحيانًا مستأصلة ربما) من قانون السوابق والأحكام، فهي بنية تركيبية

مؤمثلة، حتى وإن طبق عدد كبير من القوانين في مرحلة ما. ولا ريب في أن قوانين (Grágás) تمثل تطلعات الإيسلنديين في القرن الثالث عشر في لحظة تأمل بوضعهم السياسي الجديد، وهم على وشك القيام بمشروع سياسي يجعلهم خاضعين لملك النرويج. من ناحية أخرى، يبدو أن تعقيد البنى المجتمعية المشتركة التي رأيناها في مجموعة القوانين (Grágás) يعبر عن نظام قانوني وتشاركي وديناميي تمامًا، حتى وإن خضع في نهاية المطاف لحكم القلة المهيمنة.

خاتمة

مع أن مجموعة القوانين (Grágás) تسجل على ما يبدو بقايا تشهد على نظام قديم، إلا أن من الصعب تحديد الحقبة التي تعود إليها بالضبط، وهل طبقت عملية وضع القوانين حين كتبت القوانين أول مرة أو قبل ذلك بوقت طويل. من المحتمل أن جذور هذا النوع من عملية وضع القوانين متأصلة في نظام الجمعية القديم، الذي تطور في ما بعد إلى أنظمة المحاكم. لكن النظام الموصوف في مجموعة القوانين (Grágás) ربما وجد مع بدء تدوين القوانين، أي نحو عام ١١١٧ م وفقًا للفصل العاشر من «كتاب الإيسلنديين» *Íslendingabók*. يزعم الفصل الثاني أيضًا وجود بعض الإلهام النرويجي للقوانين الإيسلندية عبر رواية قصة عن نرويجي يدعى (Úlfljótr) جلب في عام ٩٣٠ تقريبًا قوانين من النرويج أخذت أغلبيتها من مدينة (GulaÞing) في غرب النرويج. ويلاحظ ليندال أن القوانين في النرويج في هذا الوقت المبكر لم تكن مقننة، ومن ثم لم يأت النرويجي إلى إيسلندا حاملاً مجموعة من النصوص القانونية، بل مجرد معلومات عن الأعراف النرويجية (Líndal, 1969: 6 -9).

اعتقد الباحثون في القرن التاسع عشر اعتقادًا جازمًا أن المجتمع تطور في إيسلندا، وأن جذوره تمتد إلى مجتمعات الأسلاف في إسكندينافيا، وهي فكرة باقية في الدراسات والأبحاث الحديثة: «للحصول على أوضح

فكرة عن شكل المجتمع الاسكندينافي قبل تطور الملكية يجب العودة إلى إيسلندا» (Lund, 1995: 206). شجع الإيسلنديون أيضًا هذه الفكرة في قصصهم البطولية، التي استحثتها الظروف السياسية والاجتماعية في القرن الثالث عشر، ولاسيما عملية التفاوض التي شهدت خضوع البلاد لملك النرويج. ثمة عدد تمثيلي من هذه القصص التي تروي كيف استوطن إيسلندا قرب نهاية القرن التاسع نرويجيون من عائلات مرموقة وقوية أرادت النجاة من الملك هارالدر (Haraldr inn harfagri). ووفقًا للملاحم، هدد الملك هارالدر النظام الاجتماعي القديم، الذي اعتمد على حرية الأفراد وسلطة القرار إضافة إلى حقوقهم المتوارثة عن الأجداد. تشرح الملاحم كيف أقام الملك هارالدر حكمًا مستبدًا في النرويج: أولئك الذين قبلوا حكمه قبلوا العبودية والقمع والاضطهاد، والذين قاوموه هربوا بجلدهم من البلاد. وهكذا غادر البلاد النبلاء وملاك الأراضي الأقوياء لاستيطان إيسلندا، وإعادة تأسيس مجتمع الأسلاف في بلد جديد، مجتمع لا يخضع لطغيان حكم ملك واحد. في إيسلندا، تملك المستوطنون الذين لا ملك لهم الأرض وشرعوا في تنظيم أنفسهم حول بنى اجتماعية وقانونية، عبرت من منظور الملاحم على الأقل عن بنى الأسلاف النرويجيين. ثم برزت إيسلندا بصفتها مجتمعًا من الأحرار الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم، مع أقلية بارزة ومهيمنة تعمل في الزراعة، ومسؤولة عن التنظيم القانوني والسياسي[١].

وعلى الرغم من الظروف التاريخية التي تفسر -جزئيًا- كيف وجدت فكرة الحكم الذاتي والمجتمع الذي يدير شؤونه دون ملك التعبير عنها في القصص البطولية للإيسلنديين القروسطيين، لم يبدأ الإيسلنديون على ما يبدو

(١) على وجه العموم، تشير الملاحم البطولية إلى هذه القلة المهيمنة من ملاك الأراضي باسم (hQfðingi) «زعماء العشائر». يدل التعبير على أفراد تزعموا مجتمعهم المحلي اعتمادًا على قوتهم السياسية والاقتصادية، لكنهم ربما لا يكونون من الزعماء الذين يملكون خبرة قانونية (goðar) (Karlsson, 1977: 366; Ingvarsson, 1970: 30). وإذا كان الزعيم (hQfðingi) يشغل منصب (goði) أيضًا فهو يتمتع بسلطة قانونية.

من لاشيء؛ فقد جلب المستوطنون معهم تاريخهم وقوانينهم، وأعرافهم وتقاليدهم. ومن المنطقي الاعتقاد أنهم حاولوا تطبيقها وممارستها في البلاد الجديدة. لكن القوانين الإيسلندية في صيغتها الموجودة هي نتاج لممارسة مستمرة ومتغيرة جرت في مجتمع مختلف تمامًا عن مجتمعات البلدان الإسكندينافية الأخرى. يجب أن نتجنب مبالغات إعادة البناء الرومانسية للمجتمع الإسكندينافي، التي شددت كثيرًا على الماضي الجرماني السحيق وعلى النموذج المؤمثل للجمعيات المؤلفة من أشخاص منتخبين يمكنهم وضع قوانينهم الخاصة بكل حرية. ومثلما يشير باتريك ورمالد، أضرت المغالطة الديمقراطية بفهم الباحثين في القرن التاسع عشر للأنظمة السياسية القروسطية المبكرة، والمفارقة أنها أبهمت المناقشات المتعلقة بطبيعة عملية وضع القوانين في الشمال (Wormald, 2001: 4 - 14). يتابع ورمالد ليلاحظ أن «وضع القوانين في الشمال كان مهمة المجتمع المحلي عمومًا، قبل أن يستقطرها أبرز الأعضاء»؛ ومع أنه مهتم بعصر تاريخي أبعد من القرن الثالث عشر ومجموعة القوانين (Grágás)، لكن علينا أن ننظر بشيء من الحذر إلى بعض جوانب وضع القوانين في إيسلندا بوصفها جزءًا من تراث أوسع (Womrald, 2001: 94). لاحظت الدراسات التي تناولت القوانين المحلية في السويد والنرويج والدانمرك بعض أوجه التشابه مع القوانين الإيسلندية إضافة إلى القانون الكنسي والروماني (Bagge, 2001; Sigurðsson et al., 2008; Sjöholm, 1990)؛ لكن ثمة حاجة إلى حذر شديد عند محاولة إعادة بناء عملية وضع القوانين في إسكندينافيا انطلاقًا من محتوى مجموعة القوانين (Grágás)؛ نظرًا لأنها نتاج ممارسة قانونية شفاهية ومكتوبة محددة في المجتمع الإيسلندي القروسطي حصرًا.

ديمقراطية إيسلندية قروسطية؟ سوف تفاجئ الفكرة الإيسلندي في القرون الوسطى كما ستفاجئنا. لكن عملية وضع القوانين الموصوفة في (Grágás)، إضافة إلى النظام القانوني الدينامي التي اشتغلت عبره هذه العملية، تبدو مرنة

إلى حد مفاجئ أيضًا ومفتوحة أمام المشاركة المجتمعية. لقد قدمت لنا قوانين (Grágás) دليلاً على نوع أوليغاركي من المجتمع، تتوزع فيه قليلاً سلطة القلة. وربما بقيت هذه السيطرة في مجال النظرية، وذلك مع تطلعات الإيسلنديين نحو مستقبلهم، أو مدركاتهم لماضيهم، على الرغم من كل شيء، كانت القوانين على درجة القصص البطولية من الانخراط في إعادة ابتكار الماضي الإيسلندي والتأمل فيه. لكن يبدو فعلاً أن الإيسلنديين قد طوروا في غياب الدولة نظامًا ربما يكمن القانون في مركزه، لكن المجتمع راسخ في قاعدته. لم يكن مجتمعًا مساواتيًا، ويصعب وسمه بـ«الديمقراطي»، لكن مثلما أشار ميللر، تدفعنا فرادته إلى وضع افتراضاتنا المتعلقة بالقانون والمجتمع موضع المساءلة (Miller, 1990: 307)؛ وربما تجبرنا أيضًا على مساءلة أفكارنا عن الديمقراطية.

(٧)

الثقافة الديمقراطية
في جمهورية البندقية المبكرة

ستيفن ستوكويل

كانت سياسة أوروبا، بين القرنين الخامس والثالث عشر الميلاديين، أي بين سقوط روما والبدايات المحفزة لعصر النهضة، ملكية وتراتبية، وإقطاعية، ووحشية، وظالمة. وطوال هذه الحقبة، لعبت البندقية دورًا في إبقاء الميول والنوازع الديمقراطية حية، فقد كانت مزدهرة اقتصاديًّا وفكريًّا في أثناء ما يعرف بـ«العصور المظلمة»، مع نظام حكم انزلق غالبًا إلى درك الأوليغاركية (القلة المستبدّة)، وخضع أحيانًا للأوتوقراطية (الديكتاتورية التوتاليتارية)، لكن حافظ مع ذلك كله على حيوية أفضل التقاليد التراثية للمواطنة الديمقراطية اليونانية والرومانية. تمتعت أكثر الجمهوريات دعة وسكينة -«الجمهورية الهادئة» (Serenissima) كما كانت تسمي نفسها- بفضائل ديمقراطية عديدة: فقد اعتمدت على المساواة وحرية الكلام، وكانت على استعداد للتكثيف جمعيًّا لتدافع عن نفسها وتنجح وتزدهر. تدين البندقية بالفضل في وجودها إلى موقعها على بحيرة شاطئية واسعة الأرجاء تشكّلت من مصبّات عدة أنهار من جهة الغرب، وجزر رملية طويلة وضيّقة حملتها تيارات البحر الأدرياتيكي من جهة الشرق. وبسبب موقعها، أمكن للبندقية أن تتجنب أسوأ ما في غزوات البرابرة والحروب بين الإمبراطوريات للحفاظ على تقاليدها التراثية الجمهورية وحتى الديمقراطية حية.

هنالك كثير من المنتقدين لدولة البندقية. ربما يشير بعضهم إلى الدور المركزي والقوي للدوج (الحاكم/ القاضي الأول)، الذي كان يخدمه مجلس العشرة التآمري، ويؤكدون أن البندقية أوتوقراطية مستبدة، مثل أي نظام توتاليتاري في القرن العشرين، مع حاكم متشبث بكرسيه مدى الحياة وجهاز أمن سرّي متوحش. ويقدم نقاد آخرون الحجة على أن البندقية كانت دومًا أوليغاركية خاضعة لحكم عصبة قليلة العدد من التجار الأقوياء من عائلات نافذة أقل عددًا. ومن المؤكد أن البندقية بعد ما أغلقت الأبواب أمام المواطنين الجدد في نهاية القرن الثالث عشر، أصبحت في نهاية المطاف أرستقراطية متحجّرة خارج التاريخ إلى أن أنقذها نابليون من بؤسها في عام ١٧٩٧. لكن في ما يتعلق بأعوامها الثمانمائة الأولى، من القرن الخامس إلى الثالث عشر، تبنّت البندقية المساواتية والتفكير الحر، بالاقتران مع مقاربة واقعية للسياسة ونظام براغماتي قائم على الضبط والتوازن. وضَمن نظام الحكم الذي تبنّته آنذاك أن يتمتع الناس بالسيادة ويمتلكوا ما يكفي من الوسائل الديمقراطية لإعادة توكيد إرادتهم في اللحظات المهمة، وتكييف حكومتهم، وتحقيق النجاح والازدهار، على الرغم من انزلاقه أحيانًا إلى مهاوي الأوليغاركية. يتناول هذا الفصل الدور الذي لعبته البندقية في أثناء العصر الإقطاعي في الإبقاء على الأفكار الديمقراطية حية عبر اختبار قوانين ومؤسسات، والسماح بالتبادل الحر للأفكار بين المواطنين، ولاسيما في الجمعيات والمجالس الكبيرة ذات السيادة. لقد انتشرت هذه الأفكار عبر شمال إيطاليا لتسهم في ميلاد عصر النهضة والعالم الحديث، بل ظلت باقية في أواخر عهد الجمهورية لتسهم في استقرارها وتطيل عمرها.

بعث الروح الديمقراطية من جديد

من الممكن العثور على المساواتية التي ضمنت الروح الديمقراطية في البندقية قبل زمن بعيد من استيطان ريالتو، الجزر الواقعة عند مركز البحيرة التي أصبحت، وبقيت، قلب نشاط المدينة النابض. أما المدينة التي تدعى الآن البندقية فقد بدأت على شكل مستوطنات مبعثرة حول البحيرة الشاطئية المتوسعة بين تشيوغيا وغرادو في مقاطعة فينيشيا الرومانية في شمال شرق إيطاليا في

القرن الخامس الميلادي (Lane, 1973: 4). ومع تداعي الإمبراطورية الرومانية الغربية، تعرضت فينيشيا للتدمير جراء موجات متلاحقة من قبائل القوط والهون واللومبارديين. بينما واصلت الإمبراطورية الرومانية الشرقية (أو بيزنطة)، التي اتخذت من القسطنطينية عاصمة لها، المطالبة بضم أراضي المقاطعة إليها، لكنها لم تفعل الكثير لوقف غزوات البرابرة (Norwich, 2003: 5 -6). وهرب اللاجئون من الدمار، وبينهم مواطنون رومان على مستوى رفيع من التعليم، إلى المسطحات الطينية من البحيرة وشيدوا منازل من الأغصان المضفورة والسياج والطين على ألواح من الخشب (Hazlitt, 1966: 3 - 8). أما اقتصادهم فقد اعتمد على أنشطة بسيطة متنوعة مثل تجارة السمك والملح، وتميّزت سياستهم بالمساواة والاستقلالية.

حمل النظام السياسي للاجئين تأثير روما وفضائلها الجمهورية المنسية تقريبًا. هنالك أدلة واضحة تثبت أن نحو عشر مستوطنات حول البحيرة أرسلت مندوبين مدافعين عن حقوق الشعب (تريبيون) إلى مجلس تمثيلي تنسيقي في عام ٤٦٦ م، وثمة مزاعم تشير إلى تاريخ أقدم (Hazlitt, 1966 [1966]: 3 - 8; Norwich, 2003: 6). يحظى المدافع عن حقوق الشعب (تريبيون) بمعنى تاريخي خاص في السياق الدستوري الروماني. ففي أعقاب رفض الانصياع لأوامر المسؤولين الأرستقراطيين في عام ٤٩٤ ق.م، فاز العامة من ملاك الأراضي في روما بالحق في انتخاب ممثليهم المدافعين عن حقوقهم، الذين أطلق عليهم اسم «تريبيون». كان هؤلاء في واقع الأمر قضاة من العشائر، لكنهم لم يمتلكوا سلطة وضع القوانين مباشرة؛ وإن كانوا قادرين على استعمال سلطتهم لإحباط عمليات وضعها. في الحقيقة، تمتعوا بنوع من القداسة، وعد الاصطدام بهم جريمة كبرى، ولذلك كانوا يتدخلون في العمليات الدستورية ويعترضون على قرارات الشيوخ والجمعيات والقضاة، طالما تمكنوا من الحضور شخصيًا (Finer, 1997: 405). ومع ذلك، تمكنوا عبر ممارسة سلطتهم بحكمة وحصافة من حماية الحقوق المدنية للعامة. وعدت محاولات عدد من المدافعين عن حقوق العامة من عائلة غراتشي (١٣٣-١٢٢ ق.م) لإعادة توزيع الأراضي، وإقامة حكومة منفتحة، وتوسيع سلطة التريبيون عبر ممارسة حق الاعتراض الشامل على جميع

أنشطة الحكومة، مبالغة في تضخيم قوتهم وتعميق الانقسامات التي أدت إلى نهاية الجمهورية (Finer, 1997: 426 -32). كان هؤلاء المدافعون عن حقوق العامة جزءًا مهمًا من منظومات الضبط والتوازن في النظام الروماني، ومعاودة ظهورهم في سياق البندقية ترسخ بوضوح سياستها المتعلقة بعامة الشعب. كانت سياسة من الناس وإليهم.

تبدت الروح الديمقراطية للبندقية بوضوح في عام ٥٢٣ م، حين كتب كاسيودوروس، وزير ثيودوريك ملك إيطاليا القوطي والحاكم المفترض للإمبراطورية الرومانية الغربية، إلى «المدافعين عن حقوق العامة» في بحيرة فينيشيا لإقناع الرعايا المفترضين بالتعجيل في إرسال شحنة النبيذ والزيت من مقاطعة إيستريا إلى مقر ثيودوريك في رافينا (Cassiodorus, 1886 [523]: Letters, 515 -18; Norwich, 2003: 6). كان كاسيودوروس (٤٩٠-٥٨٥م) يدرك ظروف حياة الشعوب «البحرية» حول البحيرة، وامتدح ما تميزت به من مساواة واستقلالية، واستنتج أن شروط المساواة لديها ولدت روحًا مساواتية سادت بينها؛ «لأن حياتكم مثل حياة طيور البحر، وبيوتكم مبعثرة على سطح الماء مثل جزر سيكلديس» (Cassiodorus، ورد في: Norwich, 2003: 6). لا يوحي ذلك كله بمجرد هشاشة البيوت الفينيشية، بل يشير أيضًا إلى أنها تشكل حلقة متينة، مثل حلقة جزر سيكلديس اليونانية. «إن صلابة الأرض التي يستندون إليها يؤمنها صفصاف (السلال) وسياج الأغصان؛ لكنكم لا تحجمون عن مقاومة ضراوة البحر بمثل هذا المتراس الهش» (Norwich, 2003: 6). تقتنص هذه الرسالة الطبيعة الموقتة والانتقالية للمستوطنات الفينيشية المبكرة، التي ربضت على أراض صعب تجفيفها واستصلاحها، وهدد الموج بابتلاعها على الدوام. «لدى شعبكم ثروة عظيمة: السمك الذي يكفيه. لا يوجد فارق بين الأغنياء والفقراء؛ طعامكم واحد؛ بيوتكم متشابهة. أما الحسد الذي يحكم بقية العالم فلا تعرفونه» (Norwich, 2003: 6). هنا، يؤكد كاسيودوروس أن المعركة المتعادلة من أجل البقاء الاقتصادي تنتج نظرة البندقية المساواتية إلى العالم، التي سوف تستمر لتهدي مقاربتها الديمقراطية.

بحلول منتصف القرن السادس، أعادت الإمبراطورية الشرقية توكيد سلطتها في إيطاليا وعلى البندقية اسميًا، لكن البحيرة الشاطئية دافعت عن

شعبها ضد مناورات الجيش الإمبراطوري. وبقيت السلطة السياسية الحقيقية للمستوطنات الفينيشية في أيدي المجمع المنتخب من المحامين المدافعين عن حقوق الشعب، لكن وازنه ظهور «الاجتماعات الدورية.. التي سميت بلهجة البندقية (Arrengi)، وتألّفت من جميع السكان الذكور البالغين في الجزر.. وعقدت في الهواء الطلق» (Hazlitt, 1966 [1900]: 9). صحيح أن الاجتماعات لم تعقد بانتظام في البداية، لكنها ظلت تستدعى في اللحظات الحاسمة في القرون المبكرة من ظهور البندقية. وكانت كيانًا مستقلا قادرًا على تقرير مستقبل المشروع برمته. وفي أثناء القرن السادس، ساعدت البندقية إمبراطور بيزنطة وقواده في عدة مناسبات وشاركت في عمليات الحصار ونقل الجنود. لكن حافظ سكان البندقية على مسافة تبعدهم عن بيزنطة أيضاً، وأبلغوا ممثل الإمبراطور، وفقًا للمخطوط التاريخي Altino Chronicles أنهم «لا يخشون غزو أو استيلاء أي من ملوك أو أمراء هذا العالم، ولا حتى الإمبراطور نفسه» (Norwich, 2003: 9). بهذه الروح أنجزت البندقية أولى ترتيباتها مع الإمبراطورية الشرقية في أواخر القرن السادس، ومنحتها ولاءها وخدماتها مقابل الحماية العسكرية، والأهم: المزايا التجارية في شتى أرجاء الإمبراطورية (Norwich, 2003: 9). وهكذا، حتى حين غزا اللومبارديون، الذين شكلوا آخر موجة من القبائل البربرية، إيطاليا عام ٥٦٨ مثلت البندقية - مع أنها كانت حاشدة مرة أخرى باللاجئين- سلسلة من المحطات التجارية المستقلة لكن التعاونية بين الشرق والغرب. هذه التجارة هي التي ستجعل البندقية أغنى مدن أوروبا في «العصور المظلمة» وأكثرها أهمية وتقدمًا وديمقراطية. لكن في بداية القرن السابع، بدا هذا المستقبل الوردي بعيد المنال، وكثيرًا ما هيمنت حالة من العداء المتبادل على مستوطنات البحيرة الشاطئية، بل تحولت الخلافات الشخصية والدوافع الثأرية إلى حروب أهلية وحشية في ما بينها.

ديمقراطية فجّة

بقيت البندقية في القرن السابع تحالفًا هشًا ومشتتًا من البلدات الصغيرة، يشار إليه عادة بصيغة الجمع(Venetiae) (Norwich, 2003:12). ومع أن

اللومبارديين ظلوا مسيطرين على المناطق المحيطة بالبندقية، إلا أن بعض المدن بدأت بالازدهار أكثر من غيرها، فتصاعد التوتر بينها. كانت هيراكليا العاصمة الرسمية للمقاطعة في نظر البيزنطيين، لكن تورشيللو كانت المركز التجاري الرئيس. بينما استقر البطريرك البيزنطي في غرادو، والأسقف الكاثوليكي (الروماني) في أكويليا. ولم يكن المحامون من ممثلي الشعب (تريبيون) في بعض المستوطنات يترفعون عن ممارسة نفوذهم في سبيل مصلحتهم الشخصية الضيقة، في تحد سافر لما يعده الشعب حقوقه التقليدية: «سرعان ما شعر القضاة [المدافعون عن حقوق الشعب] بسلطتهم، وسرعان ما أساؤوا استخدامها؛ حيث طمح كل واحد إلى نوع من السلطة المطلقة والكاملة؛ وكثيرًا ما وجد للناس سببًا وجيهًا للشكوى من خيانة الثقة وتعدي أحد هؤلاء على ما يتمتعون به من مزايا وحقوق عزيزة عليهم» (Hazlitt, 1966 [1900]: 9). ومما زاد الطين بلة انقسام الكنيسة إلى شرقية (بيزنطة) وغربية (كاثوليكية رومانية)، فوجدت المدينتان (غرادو وأكويليا) أنهما في شطرين مختلفين من الخط التقسيمي. وأدت الخلافات بين البلدات المتجاورة إلى اندلاع القتال بينها، ولم تكن السلطات البيزنطية تملك الموارد الكافية، أو المصلحة، للتدخل، ولم تهتم بمساعدة البندقيين على التجمع معًا لإيجاد الحلول المناسبة لمشكلاتهم بأنفسهم (Norwich, 2003: 12).

تزعم أساطير دولة البندقية أن الوضع تغير عام ٦٩٧، استجابة «لمحنة قاسية من الفوضى والقمع وسفك الدماء، حيث تآمر القضاة [التريبيون] أحدهم ضد الآخر، واندلعت المواجهات بين العائلات، والعشائر، وتواصل العنف الدموي» (Hazlitt, 1966 [1900]: 16 - 20). في هذا السياق، دعا بطريرك غرادو إلى اجتماع يضم رجال البحيرة كلهم في هيراكليا. وفي سبيل التغلب على الصراعات المحلية وتحقيق السلام مع اللومبارديين، انتخبت الجمعية كما هو مفترض حاكمًا واحدًا، باولوشيو أنافيستو. لكن لسوء الحظ، لا يدعم هذه الرواية التاريخية (التي تبدو ملائمة تمامًا لمن يبحث عن دليل يثبت الميول الديمقراطية في البندقية منذ زمن مبكر) سوى سجلات تاريخية غير موثوقة أتت

بعد عدة قرون. إلا أن التاريخ المعدل والمنقح، مع أساس من الحقيقة الواقعية، يقدم دروسًا وعبرًا مثيرة للاهتمام. بلغت الأمور ذروتها عام ٧٢٦، مع تفجر خلاف على وثنية الأيقونات، ووصول أوامر من القسطنطينية بتدميرها. لم تكن عبادة الأيقونات قضية مهمة للكنائس في البندقية (والغرب عمومًا) وثار الناس على الحكم البيزنطي. في عام ٧٢٧، تمردت الحامية المتمركزة في هيراكليا، المؤلفة أساسًا من جنود محليين، على القسطنطينية وانتخبت قائدًا لها، سمي (Orso)، زعيم/ قائد باللاتينية) وهو لقب خفف في اللهجة البندقية (Dux) المحلية إلى «دوج» (Norwich, 2003: 13).

وفي بضع سنوات، ضعفت الأوامر القادمة من الإمبراطورية الشرقية إلى الغرب بتحطيم الإيقونات، وتوصل القائد (Orso) إلى تسوية مع القسطنطينية، نصبته قنصلاً أو (hypatos) وهو لقب أصبح اسم العائلة (Norwich, 2003: 13). ظل أورسو ايباتو (Orso Ipato) قائدًا طوال عقد من السنوات قبل أن يغتاله المتمردون. تبع ذلك حقبة من الفراغ السياسي مدة خمس سنوات قبل أن تنتخب جمعية الرجال البالغين تيوداتو بن اورسو «دوج» ثانيًا في عام ٧٤٢. عمل تيوداتو على الفور على نقل مقر الحكومة من هيراكليا (العاصمة الرسمية في نظر البيزنطيين) إلى مالاموكو الأكثر قربًا إلى الروح الجمهوري، حيث تقع في جزيرة ليدو وتحتل موقعًا مركزيًا بين جميع المستوطنات على البحيرة. خرجت جمهورية البندقية من حقبة من النزاع الأهلي بين/ وداخل البلدات بنظام حكم يمكن فيه لكل بلدة أن تنتخب، سنويًا، القضاة المدافعين عن حقوق الشعب (تريبيون) الذين يتحملون مسؤولية الشؤون البلدية، بينما تنتخب جمعية الرجال البالغين الدوج بوصفه زعيمًا سياسيًا ودينيًا مدى الحياة. وفي انتخاب الدوج مدى الحياة، تنازلت الجمعية في الواقع عن سيادتها لمصلحته طوال هذه المدة. لكن سلطة الدوج تقيدت إلى حد ما بـ«قائد الجند»، الذي دعي في مقاطعات أخرى آنذاك قائد الشعب وكان ينتخب على ما يبدو سنويًا مثل القضاة (تريبيون) (Hazlitt, 1966 [1900]: 21 -3). حقق هذه النظام نجاحات في توحيد أكثر من عشر بلدات، ووفر حكومة مستقرة مدة من الزمن. بقي تيوداتو إيباتو في السلطة

ثلاث عشرة سنة قبل أن تتعاظم مشاعر الاستياء، ويعزله غالا غاولو بعد أن يفقأ عينيه، ثم يواجه بدوره المصير ذاته بعد سنة (Norwich, 2003: 16 -17).

عند هذه النقطة، في عام ٧٥٦، حدث تغير دستوري مهم، حيث جرى تمكين جمعية الرجال البالغين لتنتخب سنويًا قاضيين (تريبيون) حملتهما مسؤولية «منع سوء استعمال سلطة الحاكم» (Norwich, 2003: 17). وهكذا، كانت الجمعية تعيد توكيد سيادتها كل اثني عشر شهرًا، وكانت تلك طريقة فعالة في إبقاء الدوج مستجيبًا للإرادة الشعبية. ظل الدوج ينتخب مدى الحياة، وحقق كثير من هؤلاء الحكام نجاحًا كبيرًا في توحيد الشعب، وإنجاز الأشغال المدنية، وإلحاق الهزيمة بالقراصنة، وإقامة علاقات دبلوماسية عززت تجارة البندقية. لكن بعضهم سعى إلى مد سلطة العائلة وتوسيعها عبر جعل الأبناء أو الأشقاء شركاء في المنصب، بحيث يستطيعون التشبث به بعد وفاة الدوج الأصلي. صحيح أن جمعية الرجال البالغين أذعنت لهذه الترتيبات بين الحين والآخر، لكن الأنظمة الوراثية التي ظهرت لم تكن مرضية للناس؛ فسقطت ونفي الحكام، أو قتلوا، أو فقأت عيونهم، ما تطلب من الجمعية الانعقاد مجددًا. كان ذلك شكلاً من الحكم بعيدًا عن مرتبة الكمال دون ريب. أما إدخال العامل الوراثي فقد أفرز توترات بين مختلف الفصائل والجماعات، ولاسيما بين المستوطنات اللامركزية، ودفع ذلك التحزب والانقسام الحكام إلى التحالف مع القوى الأجنبية، خصوصًا إمبراطورية شارلمان الفرانكية البازغة في الغرب. ومع ذلك، حين طلب الحكام ذلك الدعم الخارجي، مثلما فعل الدوج أنتينوري عام ٨١٠، توحد شعب البحيرة تحت قيادة أغنيللو بارتيسيبازيو، من أجل طرد الغزاة الفرنكيين (الفرنجة). وأدت روح الوحدة والبحث عن قدر أعظم من الأمان بعد محاولة الغزو الفرنكي إلى زيادة الاستيطان في جزر ريالتو الآمنة والمحايدة نسبيًا في مركز البحيرة، حيث عاش الدوج الجديد، أغنيللو بارتيسيبازيو، وحيث تقع البندقية الحالية (Norwich, 2003: 20 -3). أما النتيجة فكانت شكلاً بدائيًا وفجًا من الديمقراطية، حقق نوعًا من التوازن بين درجة عالية من حرية المواطن ومشاركة حماسية في انتخابات القضاة والحكام مع ظهور سلطة حاكمة اعتمدت

على الفصائل والأحزاب، والدعم الخارجي، والحقوق الوراثية، لا على سيادة الشعب كله، ما أدى إلى سياسة التطهر من العنف ومشاعر الغضب والاستياء. وأجبر خمسة حكام بين القرنين السابع والثاني عشر على التنازل عن السلطة، وعزل أو نفي تسعة، وفقأت عيون خمسة، وقتل خمسة (Muir, 1999).

نضج ديمقراطي

أعاد الانتصار على الفرنكيين (الفرنجة) توكيد مكانة البندقية بوصفها جزءًا من الإمبراطورية البيزنطية (اسميًا). صحيح أن المدينة كانت مستقلة في الممارسة العملية، لكن الاتصال مع الإمبراطورية الشرقية (لا الغربية) كان يعني بقاء البندقية خارج المجال الإقطاعي الذي برز بعد رحيل شارلمان، وعلى الرغم من العداوات العائلية، لم يتمزق نسيج الدولة برمته بالأعمال الانتقامية التي دامت قرنًا من الزمان بين مؤيدي البابوية (Guelphs) وأنصار الإمبراطورية الغربية (Ghibllines) (Finer, 1997: 986). استغلت البندقية موقعها بين الإمبراطوريتين للتجارة معهما، ومن ثم إيجاد منطقة مستقلة ذاتيًا، وفرت الحرية والاستقرار النسبي. وضمن بعد البندقية عن الكنيسة الرومانية عدم التورط في غلو محاكم التفتيش، وما نجم عنها من قمع المعارف والعلوم. وفوق كل شيء، أتاح موقع البندقية الوسطي في الفضاء الممتد بين الإمبراطوريتين المستبدتين بقاء النزعة الجمهورية، بروحها الديمقراطية المتأصلة.

في القرن التاسع، حكمت عائلة بارتيسيبازيو بفاعلية وبحنكة سياسية عظيمة، لكنها اتبعت تقليد إشراك الأبناء في الحكم؛ ما أفرز بمرور الزمن تأثيرًا ضارًّا أصاب بآفته حتى أفضل النيات والمقاصد. صحيح أن البندقية ظلت نظريًّا جمهورية، لكن «انحسرت أهمية القضاة (التريبيون)، ولم تعقد جمعيات الرجال البالغين قط، وأصبحت الشؤون العامة محمية خاصة لأي عصبة أحاطت بالدوج الحاكم» (Norwich, 2003: 34). في عام ٨٦٤، دفعت الإخفاقات ضد السراسين (=المسلمين)، وانبعاث القرصنة من جديد في البحر الأدرياتيكي، والوفاة المبكرة للدوج الأصغر في القيادة المشتركة،

دفعت الدوج الأكبر إلى ارتكاب سلسلة من الأخطاء السياسية انتهت بمؤامرة ضده ثم اغتياله. صحيح أن الدوج الجديد، أورسو بارتيسيبازيو، أتى من العائلة ذاتها على ما يبدو، لكنه انتخب من جمعية رجال بالغين أعيد إحياؤها وعقدها مجددًا، وتولى مهمة إنعاش ديمقراطية البندقية بحماسة المصلح ونشاطه. فقد أدخل نظامًا قائمًا على قضاة منتخبين كانوا مسؤولين على مستوى رفيع في الدولة مع بعض الوظائف الوزارية، والقضائية، إضافة إلى المراقبة بدوام كامل لضمان عدم الاستخدام التعسفي لسلطة الحكم (Norwich, 2003: 35). حظي الحكام من عائلة بارتيسيبازيو وحلفاؤهم من عائلة كانديانى بتأييد شعبي بسبب طاقتهم، وحماستهم، و«الفضائل الجمهورية المتقشفة القديمة التي تأسست عليها الدولة.. والسلوك الأخلاقي (و) الارتياب في الأبهة والبذخ والتباهي» (Norwich, 2003: 40 -1).

على مدى قرن من الزمان تقريبًا، حقق المزج بين الضوابط والتوازنات المستلهمة من الديمقراطية واللجوء إلى الفضائل الجمهورية نجاحًا كبيرًا. فقد نضجت ديمقراطية البندقية وازدهر الاقتصاد. وبينما كان الإقطاع يجتاح باقي أرجاء أوروبا، أصبحت البندقية موئلاً للعلم والاستقصاء والبحث، وترجم ذلك إلى قيادة تقانية. لقد تحولت البندقية إلى قوة بحرية رئيسة، تحافظ على الأمن في بحر الأدرياتيك والخطوط الملاحية في ما وراءه. شهدت الديمقراطية الناضجة منافع أنظمة السيطرة المعقدة على السلطة والنفوذ المتعاظم للقضاة الذين أصبحوا مع الوقت أعضاء في جمعيات أو مجالس شيوخ (Curia)، لضمان ألا يصبح الدوج حاكمًا مستبدًا، وأن تؤخذ مصالح مستويات مجتمع البندقية كلها في الحسبان عند اتخاذ القرار. وعلى الرغم من هذه الإصلاحات، استمرت المحسوبية ومحاباة الأقارب حول الدوج حتى مع فرض قيود جديدة، الأمر الذي ألحق الضرر بنوعية الديمقراطية. ومن ثم، حين انتخبت جمعية الرجال البالغين بييترو كانديانو الرابع حاكما عام ٩٥٩، تبدت بسرعة حدود نظام البندقية حين أفرغ بييترو الخزانة، وتزوج من أميرة فرنكية، وأصبح سيدًا إقطاعيًا يملك مساحة شاسعة من الأراضي (Norwich, 2003: 41 - 3).

اغتيل بييترو كانديانو الرابع وطفله الرضيع في عام ٩٧٦، وخلفه في سدة الحكم سلسلة من الحكام الذين جسدوا أسوأ الأمثلة على المحسوبية ومحاباة الأقارب: حكام ضعاف حكموا مدة وجيزة، تبعهم أفراد من عائلة أورسيولي، الذين عقدوا تسويات مع القوى الخارجية، وآمنوا إيمانًا راسخًا بأحقيتهم في الحكم. في عام ١٠٢٦، عزل أوتو أورسيولي عن الحكم ونفي، وفي عام ١٠٣٢ اتخذت جمعية الرجال البالغين أخيرًا إجراء حاسمًا لاستئصال المحسوبية ومحاباة الأقرباء عبر انتخاب دومينيكو فلابنيكو حاكمًا (دوج). اشتهر فلابنيكو بآرائه المعادية للأسر الحاكمة ومشاركته في نفي أوتو أورسيولي. أنهى ممارسة تعيين الأوصياء الذين يخلفون الحكام في السلطة، وطبق «تشريعًا قائمًا ينص على إجراء انتخابات نزيهة للحكام ومنح سلطة كافية للجمعية الشعبية» (Norwich, 2003: 65 - 6). وعلى مدى القرون السبعة والنصف من وجود جمهورية البندقية، لم يرث ابن أباه في الحكم قط. عمل فلابنيكو أيضًا على توسيع قاعدة المشورة والنصح من القضاة المنتخبين، لتشمل مزيدًا من الأصوات في ما سيصبح في نهاية المطاف مجلس الدوج ومجلس الشيوخ (Finer, 1997: 987). وطوال ١٤٠ سنة، ازدهرت البندقية في ظل الدستور الذي أصلحه فلابنيكو. ماطلت البندقية في الانضمام إلى الحملات الصليبية، واستخدمت نظامًا استخباريًا ذكيًا للتدخل في اللحظات الملائمة والحصول على أكبر قدر من التنازلات من مملكة القدس الجديدة (Norwich, 2003: 79 - 80, 83 - 4). وذعت المدينة تعديات النورمانديين والهنغار، وعملت على توحيد معايير جهدها في بناء السفن ليتحول إلى ترسانة، أصبحت أول خط إنتاج وأضخم مشروع صناعي في أوروبا. استخدمت البندقية مهاراتها الهندسية المتقدمة لتحويل مستوطنة ريالتو إلى مدينة، بل أدخلت نظام إضاءة للشوارع قبل المدن الأوروبية الأخرى بعدة قرون (Finer, 1997: 1014 - 15; Lane, 1973: 154 - 71; Norwich, 2003: 91).

لم يكن شكل الديمقراطية الذي مارسته البندقية بين القرنين التاسع والثاني عشر خاليًا من المصاعب: كثيرًا ما تحولت الانتخابات إلى مهرجانات «تهليل وهتاف»، ولم يكن بالمستطاع إسقاط الدوج المنتخب مدى الحياة إلا عبر «ثورة شعبية» (Finer, 1997: 987). لكن في ذلك الوقت برز النظام

السياسي تدريجيًا، ليتحول من ديمقراطية «فجة» مع لجوء منتظم إلى فقء العيون والاغتيال، إلى دولة أكثر نضجًا، تعتمد على رأي المجالس وتستند إلى مجموعة معقدة من الضوابط والتوازنات تمكنت من حماية حقوق شعب ما يزال يتمتع بالسيادة. ومثلما تنازلت جمعية المواطنين عن جزء من سلطتها السيادية إلى الدوج، تخلت عن سلطة أكبر لمصلحة مجلسه الاستشاري، بحيث تستطع موازنة سلطة الدوج بمراقبة دقيقة لأعماله مع قدرة على إبطال قراراته. ومع ذلك كله، ظل اللجوء إلى جمعية الرجال البالغين خيارًا أتاح استعادة النظام ومصالحة الآراء الاجتماعية المتشعبة.

طورت البندقية دستورًا متوازنًا تمكن من احتواء المطامح والتجاوزات المفرطة المحتملة للعاطفة الشعبية. وحين تفككت الإمبراطورية الرومانية المقدسة عام ١١٦٧، زودت البندقية المدن-الدول في شمال إيطاليا ببرنامج عمل للاستقلال. ومع بلوغ البندقية ذروة نضجها الديمقراطي، جسدت نموذجًا يحتذى مثاله للمدن الأخرى التي رسخت نفسها على شكل مدن-دول (كومونات)، تحكم أغلبيتها مجالسها الخاصة بها. ثم شكلت عصبة لومبارد، التي كانت فيها البندقية العضو المؤسس وراعية التسوية التي تم التوصل إليها مع الإمبراطورية الرومانية المقدسة عبر معاهدة عرفت باسم «سلام البندقية» (Norwich, 2003: 103). بحلول القرن الثاني عشر، أصبح شمال إيطاليا موئلاً لبيئة اجتماعية-اقتصادية وثقافية مزدهرة، انتشرت في مدن مثل فلورنسا وبيروجيا، وحفزت عصر النهضة. أما التوليفة التي جمعت الرعاة الأثرياء والحرية الفكرية فقد اجتذبت العلماء والمفكرين البيزنطيين، الذين ساعدوا في استعادة المعارف الكلاسيكية في ما يتعلق بأفكار مثل الديمقراطية، وذاعت هذه الأفكار في أنحاء شتى من أوروبا بفضل دروسهم وتعاليمهم. ومع أن الأرستقراطية تولت في أحيان كثيرة إدارة المكائد السياسية في هذه المدن-الدول المستقلة حديثًا، إلا أن أنظمتها ارتقت عمومًا إلى كومونات (دول-مدن) عريضة القاعدة، شملت جمعية «الشعب» (popolo) (Finer, 1997: 953 - 4). بحلول منتصف القرن الثالث عشر، ظهرت دساتير للمدن-الدول في شتى أرجاء إيطاليا ضمنت

للشعوب أنظمتها السياسية القائمة على الحكم الذاتي. يدين كل واحد من هذه الترتيبات بالفضل إلى الميول الديمقراطية التي أحيتها البندقية وأصلحتها على مدى القرون الثمانية السابقة.

توطيد المواطنة ودمجها بالأرستقراطية

من المفارقة أن البندقية نفسها، مثلما غرست فكرة المؤسسات الديمقراطية في التربة الخصبة لعصبة لومبارد، بدأت الانتقال البطيء من شكل رسمي من الديمقراطية مع وجود سلطة سيادية في أيدي الشعب (وإن خضع لاستغلال القلة المستبدّة) إلى أرستقراطية رسمية (من دون ملك). بدأ ذلك كله بطريقة بسيطة، حين تفجر نزاع تجاري مع الإمبراطورية الشرقية في عام ١١٧١، وشرع الدوج ميكيل الثاني في حملة انتقام لشرف البندقية، تدعمه موجة من الدعم الشعبي. لكنه عاد مهزومًا، وحمل بحارته معهم عدوى الطاعون، وما لبث أن اغتيل أول دوج يموت بهذه الطريقة منذ ٢٠٠ سنة. وأصبح من الواضح بسرعة أن المغامرة برمتها لم تخضع للإجراءات الدستورية المطلوبة. أشارت مراجعة للكارثة إلى الحاجة إلى استجابات أقل استعجالاً للشعبوية، ومزيد من التفكير المتروي بالآراء الحصيفة من الدوج. بدأت التغييرات الدستورية لعام ١١٧٢ نزعة إلى «تضييق القاعدة الشعبية وتوسيع القمة الحاكمة» (Finer, 1997: 988). حصرت سلطات جمعية الرجال البالغين في الموافقة على شن الحرب؛ وما عادت قادرة على اختيار الدوج، واقتصرت على التهليل للمرشح المختار. أما المسؤوليات الأخرى كلها فقد انتقلت إلى المجلس الكبير (Consiglio Maggiore) الذي يضم ٤٨٠ عضوًا، يخضع لمراجعة ذاتية سنوية، وسرعان ما تحول إلى قلة حاكمة تؤبد ذاتها بذاتها (Bianchi et al., 1997: Finer, 1997: 987 - 9).

في البداية، حملت جمعية الرجال البالغين مسؤولية اختيار أحد عشر عضوًا للمجمع الانتخابي الحاكم، لكن في عام ١١٧٧ قلصت تلك السلطة، ومن ثم ما عادت تنتخب سوى أربعة يختارون الأعضاء الأربعين في المجمع

الانتخابي الجديد، مع شرط يمنع المبالغة في تركيز السلطة: لا يحق للعائلة أكثر من ممثل واحد في المجمع الانتخابي (Norwich, 2003: 119). تألّف مجمع «الأربعين» غالبًا من مستشارين سابقين للدوج، تحولوا بفعل الأمر الواقع إلى مجلس للشيوخ، يوجه المجلس الكبير ويؤدي وظيفة محكمة الاستئناف. أدت المحاولة الأولى لتقديم الدوج الجديد بوصفه أمرًا واقعًا أمام جمعية الرجال البالغين إلى أعمال شغب، لكن هذا المنشقين تنازل ثانوي تم الاتفاق عليه: قدم المرشح الناجح إلى الجمعية مع بيان يقول: «ها هو حاكمكم، إذا أردتم» (Norwich, 2003: 110). أحاط بالدوج نفسه مجلس «أقل مستوى» مؤلف من ستة من السادة، أدى مهمة المجلس التنفيذي للدولة (Finer, 1997: 988 - 9). هذا الشكل من الحكم هو الذي حول الحملة الصليبية الرابعة إلى هجوم غادر، لا على السراسين (المسلمين) في المشرق، بل على المسيحيين في الإمبراطورية البيزنطية والقسطنطينية. تمكن جيش البندقية من الاستيلاء على ثلاثة أثمان أراضي الإمبراطورية وتحولت البندقية ذاتها إلى إمبراطورية (Norwich, 2003: 127 - 42). أما ادعاء الديمقراطية فكان يبهت بسرعة. من المهم ملاحظة أن القلة الحاكمة البازغة كانت أبعد ما تكون عن الافتتان بمسؤوليات المنصب الرفيع: فقد تطلبت هذه وقتًا وجهدًا لكي توجه بطريقة مربحة إلى المساعي والمشروعات التجارية (Norwich, 2003: 119).

في عام ١٢٢٩ أسس مجلس للشيوخ (Pregali) لإدارة إمبراطورية البندقية الجديدة عبر إرسال التعليمات إلى السفراء، وتنظيم الملاحة، وفي نهاية المطاف دراسة التشريعات التي سيناقشها المجلس الكبير (Finer, 1997: 989). كانت تلك خطوة أخرى على طريق تحويل سيادة المواطن في جمعية الرجال البالغين إلى سلطة مؤسسية، والحد التدريجي من استقلالية سلطة الدوج وذلك مع نمو سلطة المؤسسات. بقي الدوج رئيسًا لجميع هذه المؤسسات الحكومية واحتفظ بالمنصب مدى الحياة. لكن تنامت سلطة المستشارين المحيطين به، الذين ظلوا مقيدين بالمدة الزمنية المحددة لكنهم أصبحوا الآن قادرين على الانتقال من هيئة إلى أخرى، مع احتمال إعادة انتخابهم سنويًا.

وطالبوا الحكام الجدد بأداء يمين دستورية ازدادت تقييدًا لصلاحياتهم باطراد، إلى أن تصبح رواتبهم مصدر الدخل العام الوحيد الذي يستطيعون قبوله، ما كان من حقهم استخدام أسرار الدولة استراتيجيًا، ولم يكن يسمح لهم بإجراء اتصال مباشر مع القوى الأجنبية (Norwich, 2003: 151). بحلول منتصف القرن الثالث عشر طبق نظام لفحص سجل الدوج القديم وتقديم توصيات حول اليمين الدستورية للدوج الجديد. أما واجبات المنصب فقد كررت لكل دوج جديد، وعليه أن يقسم على أدائها (Finer, 1997: 989). لم يكن الدوج قادرًا على فعل شيء من دون مستشاريه. ومن أجل ضمان ألا يخضع لالتزامات حزبية أو فئوية أو عائلية، ونزع تركيز السلطة من المجمع الانتخابي، وضع نظام جديد لاختيار الدوج. شمل هذا النظام المعقد تسع جولات من الاختيار لأعضاء المجمع الانتخابي، واستخدم الانتخاب والقرعة للوصول إلى المجمع الانتخابي الذي يضم واحدًا وأربعين عضوًا. ثم اختار المجمع المرشح الناجح عبر نظام من الترشيح، والمقابلة الشخصية، وعملية مرهقة من الحذف والاستبعاد (Finer, 1997: 998; Norwich, 2003: 166 - 7). حتى حين تولت القلة زمام الحكم، سعت إلى السلطة عن طريق غير مباشر مع التعبير عن الحنين إلى الماضي الديمقراطي. وضمن أعضاؤها ألا يتحول حكم القلة إلى استبداد وديكتاتورية وطغيان.

في عام ١٢٩٧ أدخل تغيير رئيس على دستور البندقية، تغيير أنهى أخيرًا أي زعم أن حياة الجمهورية ديمقراطية: فقد صدر تشريع ينص على أن أولئك الذين كانوا أعضاء في المجلس الكبير على مدى السنوات الأربع الماضية وورثتهم هم المؤهلون وحدهم لعضوية تلك الهيئة وأن الأعضاء يحتفظون بالعضوية مدى الحياة. أصبحت جمعية الرجال البالغين مؤسسة هامشية لا ضرورة لها، وألغيت رسميًا بعد ذلك بوقت قصير. أصبحت دولة البندقية في واقع الأمر أرستقراطية احتكرت فيها المناصب السياسية واستثني المواطن العادي. ثمة إضافات جديدة ألحقت في ما بعد بالمجلس الكبير (ضم بعض الأعضاء الجدد بسبب شجاعتهم الواضحة وخدمتهم المرهقة التي قدموها للدولة)، لكن على الرغم من كل شيء

أقفلت العضوية في المجلس (serrata; Finer, 1997: 990). لم يجعل إغلاق العضوية في المجلس الكبير منه صغيرًا. ولأن جميع الذكور الوارثين هم أعضاء، نما المجلس وتوسع ليبلغ عدد أعضائه ١٢٠٠، ثم ١٥٠٠، واعتمدت السلطة السيادية على جمعية كبيرة وغير عملية تخضع للحزبية والفئوية والمحسوبية والمطامح الشخصية.

حيكت ثلاث مؤامرات مهمة ضد الترتيبات الدستورية لعام ١٢٩٧، ومن أجل استعادة الحكم الديمقراطي ظاهريًا على أقل تقدير. الأولى محاولة متهورة بقيادة مارين بوكونيو عام ١٣٠٠. واتخذت الثانية شكل مسعى أكثر تعقيدًا بقيادة باجامونتي تيبولو صاحب الشخصية الآسرة عام ١٣١٠. وأخيرًا، انقلاب قاده الدوج مارين فالبير عام ١٣٥٥، بعد أن يأس من غطرسة الأرستقراطيين الشباب وسعى إلى العودة إلى القيم الجمهورية الأقدم عهدًا (Norwich, 2003: 185,‏ 9- 223 ,7- 190). تمكن الدوج غرادينيغو من القضاء على المؤامرتين الأولى والثانية، وتبدت العاقبة في تحويل مجلس العشرة إلى مؤسسة أمنية/ استخبارية دائمة لحماية الدستور. في عام ١٣٣٥، تحول مجلس العشرة الذي كان موقتًا في البداية إلى مجلس دائم ولعب دورًا حاسمًا في إجهاض مؤامرة فالبير. كما تركز اهتمامه على جميع شؤون أمن الدولة التي يمكن أن تزعزع «أكثر الجمهوريات هدوءًا» (*Serenissima Res Publica*)، بل حتى على أصغر تفاصيل الالتزام الديني (Bornstein, 1993). في الظاهر، انتهت الديمقراطية في البندقية. تحجرت السلطة السيادية وتحولت إلى أرستقراطية المجلس الكبير (Maggiore Consiglio)؛ واحتل الدوج قمة هرم السلطة، تساعده بيروقراطية ذاتية الاختيار وجهاز من الشرطة السرّية؛ بينما أبعد المواطنون عن أي مشاركة في إدارة شؤونهم. وعلى الرغم من ذلك كله، بقيت في البندقية نزعات فردية وديمقراطية غريبة فعلاً.

نوع ديمقراطي من الأرستقراطية

حتى حين أغلق المجلس الكبير عضويته وتحول فعليًا إلى أرستقراطية، وجدت البندقية صعوبة في التخلي عن نزعاتها الديمقراطية نحو المساواتية

والتسامح وتمكين المجتمع المحلي. صحيح أن المجلس الكبير كان واسع العضوية، وحزبيًّا-فئويًّا، وعاجزًا عمليًّا، لكنه احتفظ بمسؤولية مواجهة تجاوزات سلطة الدولة عبر الدعوة إلى محاسبة الدوج ومجلس العشرة، وإطلاق سراح أولئك الذين يرى أنهم سجنوا ظلمًا وعدوانًا. ظل الدستور اللاحق على الديمقراطية يلهم البندقية ويغرس فيها روح القافلة، حيث يجب على السفينة الأسرع التوافق مع الأبطأ (Lane, 1973; Muir, 1999). كما أسهم أسلوب الاستثمار في البعثات التجارية التي اعتمدت عليها ثروة البندقية في استمرارية الشعور بالتضامن: يمكن لأي شخص الإسهام في «الرفاقية» (colleganza) (نوع مبكر من الشركة المساهمة)، التي توفر ثلثي رأس مال المشروع التجاري، ويوفر التاجر الثلث الباقي، بينا تقسم العائدات بالتساوي بين المساهمين والتاجر (Norwich, 2003: 156). كان هذا النظام شديد الفاعلية في توزيع الثروة والمخاطرة التجارية مع مكافأة أصحاب الذهنية التجارية المغامرة من الطبقات كلها. وعلى مدى ٢٠٠ عام بعد تقييد عضوية المجلس الكبير، حتى عام ١٥٠٦، لم يظهر أي تمييز قانوني بين النبلاء والمواطنين الآخرين، بينما توزعت الثروة على نطاق أوسع مما هو مفترض. ومن بين ١١٧ شخصًا يمكن أن نصنفهم اليوم في فئة المليونيرات بالدولار الأمريكي، كانت نسبة العامة منهم ٢٢ في المائة عام ١٣٧٩ (Finer, 1997: 992).

في محاولة لمواجهة المخاوف الحقيقية من ظهور أسرة «ملكية» مهيمنة، والحد من التأثيرات العنيفة للحزبية المؤدية إلى بروز عبادة الشخصية، فرض حظر على الرشوة، والفساد، وسلسلة من أنشطة إقامة الشبكات. ومنع في عام ١٢٦٦ استعراض شعارات العائلات (Norwich, 2003: 165). واقتصرت الموائد العامرة، بل حتى مراسم الزفاف، على أعضاء العائلة وحدهم، بينما حظرت العرابة لأغراض حزبية أو فئوية في عام ١٥٠٥ (Muir, 1999). أما تجريم الانتقام فكان خطوة أخرى باتجاه الحد من العنف الفئوي وبناء مجتمع مدني يمكن أن يحمي جميع المساهمين في الأنشطة الاجتماعية، من أرستقراطيين وعامة على حد سواء (Bouwsma, 1968; Ruggiero, 1980).

وكانت مقاربة البندقية إلى الانتخابات غريبة أيضًا في السياق المعاصر، لكن البندقيين التزموا مبدأ وضع الشخص المناسب في المكان المناسب، وليس اختيار الأكثر شعبيًا أو نفوذًا ممن قد يستغل قاعدة الدعم الشخصية للتفوق والهيمنة، ومن ثم حظروا أشكال الدعاية السياسية كافة إضافة إلى الدعاية الانتخابية عمومًا (Fiber, 1997: 997; Lane, 1973: 109).

وصحيح أن الحظر على الحملات السياسية ربما يعد تعطيلاً لحرية الكلام اليوم، لكن البندقي في ذلك العصر قد يشير إلى الحظر الذي نفرضه حاليًا على الكلام المهيج للكراهية والأحقاد، ويؤكد أن البندقيين سعوا أيضًا إلى نشر ثقافة التسامح. ومن ثم فإن الكلمات أو الإشارات أو الصور أو الكتابات المهينة قد حظرت بوصفها تخريبية؛ لأنها قد تعيق المداولات الفكرية العميقة والجدية وتستفز الأحقاد والأعمال الانتقامية. وكل رسم يسخر من الدوج قد يؤدي إلى قطع يد الرسام (Muir, 1999). لكن سمح بالجدل الهادف والعميق بل قدرت أهميته طوال العصر الأرستقراطي: اتخذت الجمهورية موقفًا متشددًا ضد القيود التي فرضها الفاتيكان على باعة الكتب والطباعين الذين نشروا معارف علمية جديدة؛ ووفرت ملاذًا للعالم الفلكي غاليليو، وحمت الكاهن المعروف بتفكيره الحر باولو ساربي، الذي اتهمه الفاتيكان بالاتصال مع الهراطقة (Bouwsma, 1968: 71 - 83; Norwich, 2003: 511 - 12). أما بترارك، «أبو الإنسانوية»، فقد اشتكى ساخرًا من أن البندقية «بالغت في منح حرية الكلام»، وبعد ثلاثة قرون، أمكن للسير هنري وتون أن يذكر «أن جميع الناس يتكلمون كما يريدون» (Finer, 1997: 1017). بقيت البندقية أيضًا حاضرة عالمية متعددة الثقافات (كوزموبوليتانية). وظلت التجارة على الدوام تحتل مركز أجندتها السياسية، ولا يتبدى ذلك بصورة أوضح منه في علاقاتها مع اليهود والمسلمين: بينما اضطهدت محاكم التفتيش غير المسيحيين في أرجاء أخرى من أوروبا، ضمن التسامح الشهير في البندقية أن تحافظ المدينة على سيطرتها على تجارة الحرير والتوابل والمجوهرات مع الشرق (Goffman, 2002).

والأهم من ناحية ميراث البندقية الشعبوي، أن المؤسسات الديمقراطية ظهرت بصورة تلقائية في أنحاء شتى من المدينة: في «المدارس» (Scuole)،

وجمعيات المجتمع المحلي التي تأسست انطلاقًا من الأحياء السكنية، والنقابات، والجماعات المهاجرة، وأتباع القديسين، التي زودت جميعها الناس العاديين بقواعد القوة والسلطة، مع أن الأرستقراطيين سيطروا على الحكومة المركزية (Lanem 1973: 105 - 6). خدمت هذه المدارس المصالح المحلية والخاصة، لكن الأعضاء اجتمعوا فيها لا من أجل تقديم الخدمات الاجتماعية للأحياء السكنية فحسب، بل لمناقشة الاهتمامات المشتركة الأوسع، ثم عرضها على مسؤولي الدولة الذين يحتلون المناصب العليا (Finer, 1997: 1015). جلب هذا المستوى الإضافي من الحكم النقاش والجدل إلى الطبقات الدنيا، ومنحها اهتمامًا فاعلاً بالدولة، ووسع النزعات الديمقراطية في الجمهورية إلى ما وراء نطاق المجلس الحاكم.

خاتمة

صحيح أن البندقية ما كانت ديمقراطية بالشكل المثالي قط، لكن أثينا القديمة لم تكن مثالية أيضًا. وحتى واشنطن الحالية تعد بعيدة عن مرتبة الكمال. تعاود مشكلات القلة المستبدّة والمحسوبية الانتقائية الظهور مرارًا وتكرارًا. لكن من المؤكد أن البندقية كانت في سنواتها الديمقراطية المبكرة، حين خضعت بقية أوروبا لنير الإقطاع، بل حتى في سنواتها الأرستقراطية المتأخرة، منارة الانفتاح والتسامح والتفكير الحر. ولا ريب في أن البندقيين يذكروننا بأن الديمقراطية أكثر من مجرد مثال عظيم جليل: إنها توافق بين الشعب والسلطة، بين المواطنين والقلة الحاكمة. ليست الديمقراطية والجدل الذي تولده سوى أداة عملية يمكن للناس العاديين استخدامها وتكييفها لإدارة تفاعلاتهم مع السلطة ودفع منافع الدولة ناحيتهم قليلاً. لقد بدأت جمهورية البندقية بالمساواة وحرية الكلام، ثم تطورت ونضجت مع التكيف والتعلم. كان لديها أولاً مجمع من القضاة المنتخبين (تريبيون) من المستوطنات في شتى أنحاء البحيرة الشاطئية؛ ثم غدت دولة ذات سيادة حيث تجمعت السلطة في أيدي جمعية المواطنين؛ وأخيرًا، انتقلت مرة أخرى إلى الصيغة الأرستقراطية مع نزعة شعبوية.

ربما تبدو إمكانية قيام ديمقراطية من دون حملات انتخابية غريبة علينا؛ لكن البندقيين يذكروننا، عبر نجاحاتهم وإخفاقاتهم، بنجاعة الحوار المدني وفعاليته. ويظهر تاريخ البندقية كيف تعمل الديمقراطية على تمدين الحرب الأهلية، وتتيح الابتكار والاختراع، وتشجع مزج التعاون والتنافس حيث يزدهر المسعى البشري. ربما لا تكون الديمقراطية، حتى في أكثر لحظاتها شموخًا وإباء، أكثر من مجرد توافق وتسوية بين النخب المهيمنة وإرادة الشعب. وإذا صح ذلك، فإن جمهورية البندقية المبكرة، بتجاربها ومقارباتها البديلة، لا تبدو ملهمة لسياسة النهضة البازغة آنذاك فحسب، بل تقدم دروسًا تفيد تطور الديمقراطية اليوم.

الجزء الثالث

الديمقراطية الأهلية المحلية والاستعمار

(٨)

الديمقراطيات الأهلية في إفريقيا:
باغاندا في أوغندا

إماكيوليت كيزا

كثيرًا ما يعترف الخطاب المتعلق بالديمقراطية بالطبيعة المعقّدة لهذا المفهوم المربك، بدءًا من غياب تعريف شامل جامع متفق عليه. يضيف جورج أورويل: «لا يقتصر الأمر على عدم وجود تعريف متفق عليه فحسب، بل إن أي محاولة لوضع واحد يواجه بمعارضة من الأطراف كلها» (Orwell, 1968: 132). ربما يكمن أحد التفسيرات المحتملة لهذه الحالة في الجاذبية الشمولية للمفهوم: رقعة تصنيفية تسعى كيانات عديدة إلى لصقها بها وبممارساتها؛ لأن «من السائد على نطاق واسع أننا حين ندعو بلدًا ما بأنه ديمقراطي فإننا نمدحه»، مثلما يشرح أورويل (Orwell, 1968: 132).

يغدو هذا الخطاب أكثر تحديًا، واستفزازًا في بعض الأحيان، حين يناقش المفهوم المراوغ في سياق إفريقيا، القارة التي تحتاج دولها القومية، وفقًا لكثير من الدراسات، إلى العون إذا أرادت اللحاق بقطار الديمقراطية. وكما يقول شينوا أشيبي: «لائحة ما لا تملكه وما لا تكونه إفريقيا والأفارقة، لائحة طويلة جدًّا: من عصر تجارة العبيد، مرورًا بعصر الاستعمار، إلى اليوم الحالي»، وتحتل الديمقراطية مرتبة متقدمة على تلك اللائحة (Achebe, 1990: 4). يبدو وكأن العالم قد اقتنع منذ عهد بعيد بأن الأفارقة ما عرفوا الممارسات الديمقراطية قط قبل مواجهة الغرب. استحث هذا الافتراض، الذي تعزز بالقصص المستمرة عن الاضطراب السياسي في القارة، أهل الخير

وأصحاب النوايا الطيبة على ابتكار وسائل لجعل الأنظمة السياسية في الدول القومية الإفريقية ملائمة لهذا المفهوم الثمين. أما في القارة، فقد استجاب السياسيون الحريصون على الصعود إلى خشبة المسرح العالمي بحماسة لافتة، مع أن قلة منهم تمارس فعلاً ما تدعي قولاً أنها تمارسه. جرى التوكيد على مختلف التحديات التي تواجه تلك الدول القومية التي تسعى إلى دخول نادي الديمقراطية، شملت القيادة السيئة و«العداوات الإثنية المتجذرة وغياب المساواة الاقتصادية» (Chege, 1996: 350). بدت الحلول وفيرة أيضًا؛ وكثيرًا ما تضم فرض عقوبات اقتصادية على تلك الدول التي تمتنع عن التحول الديمقراطي. إجمالاً، لا يوجد نقص في النصائح المقدمة حول الطريقة التي يجب على الأفارقة استخدامها لجعل أنظمتهم الإدارية ديمقراطية، لكن لسوء الحظ تعتمد أغلبية هذه النصائح على مفهومين خاطئين:

الأول: لا يعرف الأفارقة، كما أشرنا آنفًا، ماذا يعني مفهوم «الديمقراطية» في دلالته. الثاني: والأكثر انتشارًا، أن الديمقراطية مفهوم يمكن تقديمه إلى أولئك الذين ما ألفوه قبلاً. لكن كما يذكّرنا باحثون مثل كلود أكي، «ليست الديمقراطية شيئًا يصنعه شعب لآخر. بل يجب أن يصنعه الشعب لنفسه وإلا لن يحدث» (Ake, 1996: 69).

لكن شيئًا إيجابيًا انبثق من هذا الجدل الحيوي حول كيفية «إنبات الديمقراطية» في القارة الإفريقية: استحث الأفارقة على إجراء دراسات تشير إلى وجود ممارسات ديمقراطية على القارة الإفريقية قبل عهد بعيد من وصول الأوروبيين، وذلك خلافًا لما جرت مناقشته غالبًا. فقد وضعت الفكرة التي شاع اعتناقها بأن الديمقراطية لم تكن معروفة بوصفها نظامًا إداريًا في معظم المجتمعات الإفريقية إلى أن أدخلها المستعمرون، وضعت موضع المساءلة باطراد. صحيح أن هناك عدة جماعات إثنية في القارة بدت أنها لا تخضع لأي قانون، لكن مثل هذه الجماعات ليست مقتصرة على إفريقيا وحدها، بينما وجد عدد كبير من الجماعات الإثنية الإفريقية التي تميزت بممارساتها الديمقراطية المتعينة التي حكمت أنشطتها اليومية قبل وصول المستعمرين. على سبيل

المثال، يذكرنا جو تيفو بأن الافارقة «لم يحكموا في الماضي رغمًا عن إرادتهم» (Teffo, 2002: 1): بل كان لهم على الدوام دور وصوت وتمثيل في حكومتهم عبر أنظمتهم التقليدية، التي شملت الملكيات والمجالس الحاكمة. «[لذلك] .. يجب ألا يكون من الصعب على العقل النزيه رؤية علامات الديمقراطية باديةً في الحياة السياسية الإفريقية التقليدية» (Teffo, 2004: 446). يستشهد فرانسيس دينغ أيضًا بديا ليؤكد هذه النقطة: «على الرغم من النظام التراتبي للحكومات التقليدية، إلا أن معظمها اعتمد على الإجماع والمشاركة الواسعة.. عبر تمثيل الجماعات على المستوى المركزي ومجالس القرى على المستوى المحلي» (Dia، ورد في: Deng, 2004: 503). يوافقه أكي الرأي أيضًا:

> تشربت الأنظمة السياسية الإفريقية التقليدية بالقيم الديمقراطية. وكانت متوارثة على الدوام، وتقاسم الكل الوعي، والمشاعر، والهموم، ما ولد تشديدًا قويًا على المشاركة. أما معايير المحاسبة فكانت أكثر صرامة من المجتمعات الغربية.

(Ake, 1996: 65)

ديمقراطيات أهلية محلية في إفريقيا

حفلت إفريقيا القديمة بالنشاط والحركة، حيث هاجرت شعوبها، وأغلبيتها من البانتو، من مكان إلى مكان في القارة؛ بحثًا عن أراض زراعية أكثر خصبًا وأكبر مساحة في معظم الحالات. كانت المجموعات الأقوى تُخضع الأضعف إذا طمعت في أرضها، وربما تدمر في أثناء العملية أساليبها الحياتية ومنظوماتها الاجتماعية-السياسية أو تتمثلها. لكن وُجد عدد كبير من الكيانات السياسية القوية والراسخة على القارة، مشابهة لأخرى في شتى أنحاء العالم، في الوقت الذي واجهت فيه إفريقيا الغرب أول مرة. من السمات الفريدة الملاحظة في معظم المجتمعات الإفريقية التقليدية، وعديد من المجموعات الإثنية اليوم، الطبيعة المزدوجة لأنظمتها الإدارية الاجتماعية-السياسية. في هذه الوضعية، تولى المكون الاجتماعي رعاية الأفراد في المجموعات القرابية، ليمنحهم

إحساسًا بالأمان والانتماء، ويضمن أن يكون لكل شخص صوت في إدارة الشؤون اليومية في المجتمع ويصون هوية الفرد وحرياته. أدت الطبقة السياسية الواجبات ذاتها للجماعة الإثنية برمتها، وصانت أمن الجماعة وبقاءها.

مثلت العائلة الوحدة الأساسية في هذه الأنظمة الإدارية الاجتماعية - السياسية. تقليديًّا، اشتغلت العائلات الإفريقية وفقًا لـ«تقسيم للعمل» جعل كل فرد فيها مساهمًا محترمًا في رفاه عائلته وسعادتها. وضمن هذه الوضعية من تقسيم العمل، كان لكل فرد صوت في الوظيفة الإجمالية للعائلة وتم التوصل إلى معظم القرارات بالإجماع، وعبر كل فرد بوضوح عن قضايا متعلقة بمهماته المحددة. تجسدت الوحدة الثانية في العشيرة، التي اشتغلت تحت توجيه زعيم العشيرة الذي اختير عادة بالإجماع. كان لكل فرد في العشيرة صوت في إدارة شؤونها، حتى في تلك المتعلقة بالتخلص من الزعماء الذين لم يعاملوا أفرادها باحترام. أما الوحدة الأكبر فكانت الجماعة الإثنية، التي تألّفت أيضًا من مجموعة من العشائر وتقاسمت أصولاً، وتقاليد تاريخية وثقافية، ولغة مشتركة، وأسلوبًا حياتيًّا مقبولاً. وعلى الرغم من وجود عدد كبير من العلاقات القرابية بين هذه المجموعات، وتعيين الملوك بالوراثة، إلا أن معظمهم كانوا يدركون جيدًا أن بالإمكان خلعهم إذا أساؤوا معاملة رعيتهم، بينما «حمت الضوابط الدستورية وترتيبات السلطة ثنائية الجنس من السلطة الحاكمة غير المقيدة» (Robinson, 1986: 137). إضافة إلى ذلك كله، كانت أغلبية الجماعات القرابية الإفريقية مؤسسات مجتمعية متمركزة على عامة الناس ويعتمد عملها الوظيفي على «إسهام المجتمع المحلي ومشاركته عمومًا» (Teffo, 2004: 446). كان للأعضاء صوت في عملية اتخاذ القرار على هذا المستوى، عبر التمثيل غالبًا، واتخذت القرارات عادة بالإجماع.

وفضلاً عن الانتماء إلى مجموعات النسب المشترك التي أسهم عبرها الأفارقة في الحكم في الحقبة ما قبل الاستعمارية، انتموا أيضًا إلى جماعات تنظيمية أخرى، مثل الجندر (النوع الاجتماعي)، والعمر، ومجموعات أصحاب الألقاب، التي تمنحهم مزيدًا من المنابر لوضع مدخلاتهم في الحكم. لا يمكن

التقليل من أهمية مجموعات الجندر في أي مجتمع يؤدي وظيفته على أساس مبدأ تقسيم العمل. ونظرًا لأن لكل فرد في العائلة مسؤوليات محددة، كانت مجموعات الجندر مدارس تعد الأفراد لأداء أدوارهم، وتقدم لهم ما يحتاجون إليه من دعم وتشجيع. فضلاً عن ذلك كله، عملت مجموعات الجندر على «مأسسة ممارسة السلطة المتوازية من جانب النساء والرجال». ويمضي روبنسون ليقول مفسرًا إن هذه المنظومات حظيت بقيمة خاصة للمرأة، التي ضمنت مقعدًا لها «في صفوف الملوك، والمستشارين، وأصحاب الألقاب، والوجهاء الدينيين، والمستشارين السياسيين، والزعماء الذين تنتسب إليهم الأجيال»، ومن ثم، المشاركة بفاعلية في حكم جماعتها الإثنية (Robinson, 1986: 136).

كانت مجموعات الألقاب شائعة أيضًا، بوصفها على الأغلب طريقة لمكافأة الإنجازات، لكن ثمة واجبات محددة تجاه المجتمع تأتي مع كل واحد من هذه الألقاب، فضلاً عن فرصة إضافية للمشاركة في الحكم. في كتاب *Facing Mount Kenya*، على سبيل المثال، يفصل جومو كينياتا جماعات ألقاب معينة بين شعب كيكويو الكيني (أكبر مجموعة عرقية في كينيا)، تشمل مجلس الشيوخ (=كبار السن)، ومجلس السلم، وربما أهم جماعة ألقاب، المجلس الديني والقرباني الذي مثل المجموعة النهائية التي يدخلها الفرد قبل الانضمام إلى الأسلاف (Kenyatta, 1962). كما يشرح الواجبات المحددة لكل مجموعة تجاه شعب كيكويو. من المهم التشديد على أن بإمكان أي شخص الحصول على لقب والانتماء إلى مجموعة ألقاب محددة: هذه المجموعات مفتوحة أمام الكل، من الذكور والإناث على حد سواء. في مجتمعات عديدة، يمكن لحمَلة الألقاب أن يدعوا إلى اجتماعات ويناقشوا قضايا تتعلق بألقابهم، ثم الاستمرار في المناقشة إلى أن يتم التوصل إلى إجماع.

من المحتمل أن تكون المجموعات العمرية أكثر المجموعات استيعابًا، حيث كانت مفتوحة أمام الكل عبر مراسم معينة. عند سن البلوغ، ينضم الفرد أول مرة إلى مجموعة عمرية: وينتمي إلى تلك المجموعة طول حياته. كانت لهذه المجموعات العمرية مسؤوليات وواجبات محددة تؤديها من أجل خير

الجماعة وسعادتها، وتزداد هذه المسؤوليات والواجبات أهمية بمرور الزمن، إلى أن يبلغ أعضاؤها العمر الذي يحظى بأكبر قدم من الاحترام: شيوخ المجموعة الإثنية. ولأن الأفراد يخدمون مجتمعاتهم عبر أدوار متنوعة في مراحل مختلفة من حياتهم، وعبر الانتماء إلى مختلف المجموعات العمرية حتى الوصول إلى أرذل العمر، فإن لكل منهم صوتًا ودورًا مهمًا يلعبه في الحكم، من سن البلوغ إلى الشيخوخة.

جسدت إفريقيا ما قبل الكولونيالية مشهدًا حافلاً بالألوان، لوحة فسيفسائية من الجماعات الإثنية التي تتبع أساليب حياتية متنوعة، يمكن تصنيفها لتسهيل دراستها ضمن ثلاث مجموعات: الصيادون وجامعو الثمار، أصحاب القطعان والرعاة، مزارعو الكفاف. تعد هذه المجموعات العنقودية مهمة لأن من الضروري أن يلائم النظام الإداري للمجموعة الإثنية أسلوب حياتها. كان للصيادين وجامعي الثمار، مثل قبيلة بامبوتي في غابة إيتوري في جمهورية الكونغو الديمقراطية، وقبيلة خويسان أو سان في صحراء كالاهاري في بتسوانا، نظام اجتماعي-سياسي حسن الترتيب، تمثل مبدؤه الحاكم في التعاون. مارست الجماعة تقسيم العمل بطريقة صارمة، حيث تولى الرجال مهمة صيد الطرائد (البرية على الأغلب)، بينما تركز جهد النساء على جمع النباتات التي يمكن أكلها؛ لكن الزعامة والتوجيه والإرشاد كانت من واجبات جميع السكان في القرية. جسد حل النزاعات تقنية مارسها هؤلاء الناس على أفضل وجه؛ وخضعت الشؤون المتعلقة بخير الجماعة وسعادتها للجدل بين الكل، بينما ناقش الجميع الاقتراحات والتوصيات بشكل كامل، إلى أن يتوصلوا إلى إجماع. وفي ما يتعلق بأصحاب القطعان والرعاة، مثل قبيلة ناندي في كينيا، شكلت المجموعات العمرية وحدات إدارية، وكانت مجالس الشيوخ تتحكم بكل شيء، بينما كان لعامة الناس مدخلات في جميع شؤونهم عبر حضور لقاءات جمعية القرية. توصل المجتمعون إلى حلول للمجادلات الخلافية عبر المناقشات المفتوحة في هذه الاجتماعات، واتخذت القرارات بالإجماع أيضًا.

الأسلوب الحياتي الثالث في إفريقيا ما قبل الحقبة الكولونيالية هو أسلوب مزارعي الكفاف، ويوجد إلى الآن كثير منهم في أنحاء شتى من القارة. يشكل عدد من العائلات في منطقة من المناطق قرية، يمكن أن تخضع لرئيس عشيرة إذا كانت جميع الأسر في القرية تتحدر من جد مشترك. لكن عندما لا تشترك مجموعة العائلات في سلسلة النسب، تخضع إدارة القرية إلى مجلس من الشيوخ مكون من أرباب العائلات. وعلى الرغم من وجود كثير من الجماعات الإثنية المعتمدة على زراعة الكفاف في إفريقيا ما قبل الاستعمار، حيث تمثل أكبر وحداتها السياسية عشيرة يقودها زعيم، إلا أن هناك عددًا كبيرًا من الكيانات التي طورت أنظمة إدارية ممركزة عبر ترسيخ العشائر القرابية وجمعها في كيان موحد. سيقود هذا الكيان بعد ذلك إما ملك يرث الحكم، أو ينتخب من العشيرة المؤسسة لتلك المجموعة الإثنية، العشيرة التي كانت أول من انتقل إلى المنطقة، أو من عشيرة غازية انتقلت للتو وفرضت سلطتها على العشائر الأخرى. صحيح أن الملك المسؤول عن المجموعة الإثنية برمتها عامل رعاياه كأنهم من أملاكه ومنح نفسه سلطة من دون قيود، لكن ذلك ليس هو المعيار السائد في الممارسة العملية، مثلما لاحظت مجموعة متنوعة من الباحثين (Dodge, 1966; Robinson, 1986; Teffo, 2004). عمومًا، حكم الملوك الأفارقة اعتمادًا على رضا شعوبهم وموافقتها، وعبر ما دعاه تيفو «كوميونية، طالما تكون نوعًا من الحكم المؤسس على المشاركة والمساهمة عمومًا.. شكل من الديمقراطية التي تميز كثيرًا من المجتمعات الإفريقية التقليدية» (Teffo, 2004: 446). هنالك أيضًا كثير من الضوابط والتوازنات المفروضة على الأنظمة لإبقاء الملوك في حالة من التركيز على واجباتهم والتزاماتهم تجاه شعبهم. على سبيل المثال، يحدد علي مازروي أربعة مستويات من الضوابط والتوازنات النمطية في معظم الأنظمة الإدارية القرابية (Mazuri, 1986). يشكل الملك المستوى الأول؛ يليه في المستوى الثاني زعيم يختاره مستشارًا رئيسًا. يسعى هذا الزعيم للحصول على المشورة وعرض تقاريره على المستوى الثالث من النظام، الذي كان يمثله مجلس داخلي من كبار السن مكون من رؤساء مختلف العشائر تحت قيادة الملك.

يشارك مجلس الشيوخ هذا، بوصفه ممثلاً للشعب، في اختيار الملك، ويقدم أعضاؤه المشورة إلى الزعيم/ المستشار بعد استنصاح الأعضاء العاديين الذين يمثلونهم في العشيرة؛ وأخيرًا، يشكل هؤلاء الأعضاء العاديون المستوى الرابع. حظي مجلس الشيوخ، عند المستوى الثالث، بالتشاور مع الأعضاء العاديين، عند المستوى الرابع، بخيار خلع أي ملك يبدو فاقد الأهلية أو يميل إلى الاستبداد والديكتاتورية. استند الحكم إلى الإجماع على المستويات كلها، وكان للجميع صوت في هذه الأنظمة التراتبية الإدارية، عبر التمثيل في أغلب الأحيان.

شكلت الأنظمة الإدارية الملكية، إلى جانب منظومات العشيرة، الأنظمة الإدارية الثنائية الاجتماعية-السياسية، التي وجدها الغرب راسخة الجذور في معظم الإمبراطوريات والممالك الإفريقية القديمة المعروفة تاريخيًا: أشانتي، أويو، بينين، سونغاي، مالي، نغوني في غرب إفريقيا؛ بوغاندا، بونيورو، أنكولي في شرق إفريقيا؛ موينيموتابا في وسط إفريقيا، الزولو في جنوب إفريقيا. لم تكن هذه الأنظمة الإدارية الاجتماعية-السياسية مثالية على الإطلاق، وما كان أي نظام اجتماعي-سياسي معروف مثاليًا قط، لكن تبقى حقيقة وجود مجموعات منظمة من البشر في إفريقيا ما قبل الاستعمار طورت أنظمة إدارية اجتماعية-سياسية جوهرية، وتبنّت ممارسات ديمقراطية متنوعة تلائم المجموعات الإثنية المحددة. ولأن المحكومين في معظم هذه الأنظمة لهم صوت في أسلوب حكمهم، وحملوا زعماءهم مسؤولية أعمالهم، وتمثلوا إلى حد كاف على مستويات الإدارة كلها، ليس من الصعب رؤية الأسباب الكامنة وراء اعتقاد مختلف الباحثين المختصين بالثقافات الإفريقية أن «الديمقراطية» ليست مفهومًا أجنبيًا بالنسبة لكثير من الأفارقة. أتيحت للفرد عدة سبل للمشاركة في الحكم: بوصفه عضوًا في عائلة، أو عشيرة، أو مجموعة إثنية، أو مجموعة عمرية، أو مجموعة جندرية، وفي بعض الحالات مجموعة من

حملة الألقاب. كانت هذه الأساليب الحياتية للشعوب بسيطة ماديًا، مثلما يلاحظ بازيل ديفيدسون؛ ومع ذلك، طورت حضارة من الكرامة والقيمة في معتقداتها الروحية، في أساليب الحكم الذاتي، في الفنون مثل الرقص والغناء، في المهارات الضرورية لحل مشكلات الحياة اليومية. كانت في أغلبيتها أيضًا حضارة مسالمة، بل تتجاوز أوروبا في هذا السياق.

(Davidson, 1969: 168)

ديمقراطية باغاندا المحلية

كما ذكرنا آنفًا، كانت القارة قد رسخت، بحلول الوقت الذي واجهت فيه أوروبا إفريقيا، عديدًا من الكيانات السياسية مع أنظمة إدارية مماثلة بشكل أو بآخر لتلك الموجودة في أوروبا. في حالة أوغندا، على سبيل المثال، «تطورت عدة دول قومية في المنطقة قبل وصول البريطانيين لمنحها 'ختم التقدم' على شكل محمية» (Reid, 2005: 325). وليس من القضايا المركزية لهذه المناقشة سؤال هل يمكن وصف جميع التجمعات السياسية التي وجدها المستعمرون ضمن ما يعد الآن جمهورية أوغندا بالدول القومية أم لا. إذ نركز بؤرة الاهتمام على الممارسات الديمقراطية المحلية بين الناس في مختلف كيانات تلك المنطقة. هنالك ممارسات ديمقراطية في الكيانات اللامركزية مثل تلك الموجودة في كاراموجونغ، وإيتيسو، وشيغا، وباسوغا، إضافة إلى الكيانات الممركزة تراتبيًا، مثل شعوب باغاندا، وبانيورو، وباتورو، وأنكولي. وعلى الرغم من أن الأنظمة الإدارية لهذه الشعوب تختلف في ما بينها وتتفرد ويتميز أحدها عن الآخر كما تتباين الصفات الجسمانية ولغات الشعوب التي تبنّتها، إلا أنها تتقاسم السمة الإدارية الاجتماعية-السياسية المزدوجة، التي مكّنت تلك الشعوب من حكم نفسها بنفسها ديمقراطيًا.

ومع أن عدة كيانات في أوغندا ما قبل الحقبة الاستعمارية تبنّت ممارسات ديمقراطية، إلا أن تلك الموجودة في منطقة بوغاندا جسدت أفضل نماذج

تلك الممارسات آنذاك. فقد مكنت المنظومات العشائرية والملكية والقضائية شعب باغاندا من ممارسة شكل من الديمقراطية استند إلى عملية رضائية لصنع القرار ومشاركة عريضة في الحكم على المستويات كافة، عبر التمثيل غالبًا.

لم يستوطن شعب باغاندا ما أصبح الآن جنوب وسط أوغندا فجأة: فقد كانت العملية تدريجية اتخذت شكل موجات من القبائل من مختلف الأنساب أتت إلى المنطقة كما قيل بين عامي ١٠٠٠ و١٣٠٠ ميلادي، بوصفها جزءًا من هجرة عامة للبانتو إلى الجنوب والشرق بسبب التصحر وازدياد عدد السكان في منطقة الصحراء. لكن الاستقرار الفعلي لأسلاف الباغاندا الحاليين في هذه المنطقة حدث حسب التقديرات «بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر» (Kiwanuka, 1972: 31). ونظرًا لأن هذا الشعب كان، وما يزال على الأغلب، من مزارعي الكفاف، سرعان ما استوطن هذه المنطقة الخصبة عبر قطع الأشجار، والزراعة، والاستقرار بصفة أعضاء في مجموعات عائلية ممتدة أبوية النسب عرفت باسم (ebika) «عشائر». وبمرور الوقت، حول هذا الشعب عشائره الفردية إلى مؤسسات إدارية معقدة ومسؤولة عن عدد من الأنشطة، شملت تعزيز التضامن والوحدة والشعور بالانتماء بين أفراد العشائر، وحمايتهم من الهجمات، والحفاظ على القيم الثقافية والتقاليد التراثية للعشائر، والأهم ضمان أن يعمل أفرادها كلهم بوصفهم أندادًا متساوين لهم صوت في حكومتهم.

نظام باغاندا العشائري

كان نظام باغاندا العشائري، وما يزال، بنية تراتبية مؤلفة من عدة وحدات، أصغرها «العائلة المفردة» (Nnyumba)، التي يرأسها غالبًا زوج/ أب أو أم. ومع أن رب العائلة ليس شخصًا منتخبًا، إلا أن هناك ضوابط وتوازنات تمنعه من الاستبداد، منها تقسيم العمل. فقد مارست عائلات باغاندا تقليديًا تقسيم العمل، مثل عديد من العائلات الإفريقية، كما ناقشنا آنفًا. في هذا الوضع، كان الزوج في باغاندا مسؤولاً عن الإدارة الإجمالية لشؤون عائلته، لكن كل فرد بالغ حظي بصوت مسموع في هذه الإدارة بسبب الواجبات المحددة التي وجب

عليه أداؤها. حمل الزوج أيضًا مسؤولية تأمين الأرض، وبناء المنزل، وتأثيثه، وتهيئة الحقل للزراعة. بينما ترعى الزوجة شؤون البيت، وتقوم بباقي الأعباء المنزلية، إضافة إلى عمليات التخطيط وزراعة الموز والحفاظ على مزارعه (كان الموز مكونًا ثابتًا في المطبخ الباغاندي)، إضافة إلى زراعة المنتجات الغذائية والخضر الأخرى. كما شارك الأطفال حسب جنسهم في حمل الأعباء. وتبادل جميع الأفراد البالغين في الأسرة احترام واجباتهم؛ لأنهم عرفوا تمامًا أن إهمال المسؤوليات يعرض العائلة برمتها للمعاناة. كانت القرارات تتخذ بالإجماع، كما تحل المنازعات بالطريقة ذاتها. فإذا أساء أي فرد في العائلة، حتى رب الأسرة نفسه، معاملة الآخرين أو أهمل واجباته؛ سوف يخضع لرقابة العائلة الممتدة وديًا لأنها عائلة. أما العقوبة النهائية لرب العائلة الذي استبد بالأمر، أو أي فرد آخر يثير المتاعب، فستكون الطرد من العشيرة، الذي يعني فعليًا إلغاء الوجود.

مثل أرباب الأسر أسرهم على المستوى اللاحق من النظام، أو المجمع (Luggya). كان نظام العشيرة في باغاندا أبوي النسب، ومن ثم كان المجمع (Luggya) موئلاً للأشقاء الذين أصبحوا أرباب أسر، ورأس أبوهم، الذي تحول الآن إلى جد، الوحدة كلها. ماثلت طريقة إدارة هذا المجمع إدارة العائلة ذاتها: يختار الجد أو خليفته أسماء أطفال الأسرة، ويجد الحلول للنزاعات بين أفرادها، ويحافظ على تقاليدها. المستوى اللاحق من خط النسب حمل اسم (Lunyiriri)؛ تبعه مستوى آخر باسم (Mutuba)، ثم (Ssiga)؛ وأخيرًا مستوى (Ekika) «العشيرة» برئاسة زعيم العشيرة (Omutaka). كان كل فرد في العشيرة يمثل في المستويات كلها، وله صوت مسموع حتى في أعلى مراتب النظام عبر هذا التمثيل. بينما حكم كل مستوى وأدى وظيفته بأسلوب الوحدة الأساسية (Nnyumba)، وأدى مختلف الرؤساء الواجبات نفسها لوحدات أكثر عددًا وأكبر حجمًا من الوحدة الأساسية. أما الحكم الإجمالي للعشيرة فاتجه من القاعدة إلى القمة. اتخذت القرارات بالإجماع على كل مستوى من المستويات، وإذا شعر أحد الأعضاء بالسخط أو الاستياء من أي اقتراح أو حكم أو قضاء أو تسوية أو أي قرار آخر اتخذ على أي مستوى؛ فلديه حرية رفع القضية إلى مستوى

أعلى، وحتى إلى مستوى العشيرة (Ekika). تميز شعب باغاندا أيضًا بإحساس عميق بالمسؤولية، وروح تضامنية وقرابية قوية، وبحب للنزاهة والعدالة، وكلها ساعدت في تسير شؤون الوحدات بسلاسة مشهودة.

على الرغم من وجود عدة نسخ متعلقة بتأسيس مملكة بوغندا لدى المؤرخين، إلا أنهم يتفقون على أن الكيان السياسي المؤثر الذي عثر عليه المستكشفان الأوروبيان هنري م. ستانلي، وجيمس غرانت، في أثناء البحث عن منابع النيل في أواسط القرن التاسع عشر، ترتبط أصوله بالنظام العشائري لشعب باغاندا.

مملكة بوغندا

حين وصل كينتو، الذي يعتقد أنه مؤسس مملكة بوغندا، إلى المنطقة في أواخر القرن الرابع عشر، وجد فيها ست عشائر مستقرة وحسنة التنظيم. تمتعت هذه العشائر بالاستقلال الذاتي وعدت نفسها متساوية، لكن بين الحين والآخر، ينصب زعيم عدواني من زعماء العشائر نفسه رئيسًا للعشائر كلها في المنطقة إلى أن يسقطه زعيم عشيرة أقوى منه. وتقول الأسطورة إن أحد رؤساء هذه العشائر، بيمبا، سيطر على ست عشائر في الوقت الذي وصل فيه كينتو إلى المنطقة، جالبًا معه ثلاث عشرة عشيرة. ويقال إن غزو كينتو للمنطقة لقي الترحيب من أهلها؛ لأن بيمبا كان زعيمًا قاسيًا لا يعرف الرحمة. وبعد هزيمة بيمبا، أضاف كينتو عشائره الست إلى العشائر الثلاث عشرة التي رافقته وأعلن نفسه زعيمًا للعشائر التي أصبحت الآن تسع عشرة في المنطقة.

وبعد تأمين موقعه زعيمًا لا ينازع للعشائر التسع عشرة، دعا كينتو رؤساء العشائر الخاضعين لقيادته إلى الانضمام إليه في ما أطلق عليه غالبًا أول مؤتمر «دستوري» معروف في بوغاندا. في أثناء هذا المؤتمر، ناقش المجتمعون بنية ما سيعرف لاحقًا بمملكة بوغاندا وفقًا لخطوط النظام العشائري ذاتها، مع التشديد على الحكم بالإجماع والمشاركة العريضة لباغاندا كلها في النظام. تولى كينتو، الذي كان هو نفسه رئيس عشيرة، زمام الحكم في المملكة المؤسسة حديثًا

بوصفه ملكًا عليها (Kabaka)، لكنه احتفظ أيضًا بموقعه في التراتبية العشائرية حيث أصبح رئيسًا لرؤساء العشائر (Ssabataka). ثم أوجد أربعة عشر منصبًا سياسيًا، منها رئيس الوزراء (Katikkiro)، الذي سيكون يده اليمنى، وملأ هذه المناصب بزملائه من رؤساء العشائر، الذين عمل على تمكينهم لتقاسم السلطة السياسية معه بوصفهم فريقه الإداري، برئاسة رئيس الوزراء. كما ترك رؤساء العشائر في مواقعهم، كما وجدهم أصلاً، مسؤولين عن شؤون عشائرهم. وعبر احتفاظ رؤساء العشائر بمناصبهم، مكن كينتو سكان باغاندا من الحفاظ على نظامهم العشائري وممارساته الديمقراطية. أصبحت للمملكة الآن بنية إدارية اجتماعية - سياسية مزدوجة؛ وغدا النظام العشائري المكون الاجتماعي وتحولت المناصب السياسية الأربعة عشرة إلى نواة للمكون السياسي.

مع توسع أراضي المملكة وازدياد عدد السكان جراء الفتوحات ودمج الشعوب من الكيانات السياسية المجاورة، دعمت المناصب السياسية الأربعة عشرة وحولت إلى وحدات إدارية؛ وذلك لخدمة الناس بصورة أفضل. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر أصبحت المملكة أكبر (وأفضل) كيان سياسي منظم في المنطقة، حيث يجلس الملك (Kabaka) على قمة النظام، مع أن زعماء النسب القرابي خسروا جزءًا من سلطتهم في العملية. ظهرت الآن ستة مستويات إدارية سياسية قوية، تحولت إلى مكون سياسي للنظام الإداري الاجتماعي-السياسي الذي بقي إلى اليوم. كانت القرية (ekyalo) أصغر وحدة سياسية في المملكة؛ بينما تشكل مجموعة القرى دائرة (=أبرشية) (omuluka)؛ ومجموعة الدوائر مقاطعة ثانوية (gobololo)؛ وتشكل عدة مقاطعات ثانوية مقاطعة رئيسة (saza). رأس كلاً من هذه الوحدات رئيس معين. بينما عين رؤساء القرى والدوائر بواسطة الرؤساء الأعلى منهم مرتبة، وعين الملك رؤساء المقاطعات الثانوية والرئيسة. كان للمستوى السياسي اللاحق أربعة مناصب سياسية، أهمها رئيس الوزارة (katikkiro)، يليه رئيس الأركان (Mujasi)، ثم أدميرال البحرية (Gabunga)، وأخيرًا المشرف على الخط الملكي (Kimbugwe). شغل هذه المناصب مسؤولون عينهم الملك

مباشرة. وباستثناء منصب الملك، الذي كان وراثيًا، كانت المناصب الأخرى كلها مفتوحة أمام جميع الباغانديين، وعين المسؤولون فيها بواسطة الملك أو ممثليه على أساس الجدارة والأهلية، «حيث الامتياز في الحرب، وإظهار القدرة الإدارية، والمعرفة الشخصية بالملك هي مفاتيح الوصول إلى المناصب الرفيعة» (Gukiina, 1972: 32). رأس الملك ذاته التراتبية، ليشكل المستوى النهائي في هذا النظام الإداري السياسي.

يتجه هذا النظام الإداري من القاعدة إلى القمة حيث كان للباغانديين كلهم صوت مسموع فيه. استنصح الناس من جانب رؤساء القرى، الذين كانوا يعملون بالمشورة أو ينقلونها إلى رؤساء الدوائر، إذا دعت الحاجة. وتظل تلك المشورة تخترق مختلف المستويات، إلى أن تصل إلى الملك ذاته، إذا دعت الضرورة الوصول إلى ذلك المستوى. وكان باستطاعة الناس تقديم الشكوى من رؤسائهم، وقد تصل إلى الملك، الذي يمكنه طرد أي رئيس من منصبه، على أي مستوى كان إذا نزع على ما يبدو إلى الاستبداد. وكثيرًا ما وجد الرؤساء أنفسهم في مواقف صعبة ودقيقة (Southwold, 1954: 212). صحيح أنهم كانوا مسؤولين أمام رؤسائهم، لكنهم احتاجوا إلى موافقة مواطنيهم من أجل أداء وظائفهم بكفاءة والبقاء في مناصبهم. ولم يجسد تنفيذ رغبة رؤسائهم، ولاسيما القرارات التي لا تحظى بالشعبية، السبيل المؤدي إلى الاحتفاظ بالسلطة. وحتى سلطة الملك كانت مقيدة؛ لأنه حكم أساسًا عبر مجالس من رؤساء العشائر على جميع المستويات، وهؤلاء سعوا للحصول على النصح والمشورة والمدخلات من الناس الذين يمثلونهم، وقام الحكم إجمالاً على الإجماع.

مع أن بوغاندا كانت مملكة، إلا أنها اختلفت في أداء وظيفتها عن معظم الممالك التقليدية في أنحاء شتى من العالم آنذاك؛ ويرجع السبب إلى عدة عوامل، أهمها غياب المقر الدائم الملك؛ ما مكنه من التواصل مع رعيته كلهم عبر الإقامة في مواقع مختلفة في أنحاء المملكة. ثانيًا، «اتبعت خلافة العرش.. نموذج نظام الخلافة السائد بين العشائر والأسر»، الذي يمنح الباغانديين كلهم

فرصة للمشاركة في اختيار ملوكهم (Kiwanuka, 1972: 97). وحين يموت الملك، يستشير رئيس الوزراء والدة الملك الراحل (Namasole)، إلى جانب رؤساء العشائر (Abataka)، والرؤساء والزعماء على مختلف المستويات، ومدخلات من المواطنين كلهم، ويتم اختيار الملك الجديد من أبناء الملك الراحل. فإذا لم يرزق بأبناء، يتم اختيار أحد أشقائه، أو أبنائهم؛ فإذا وقع اختيار الناس على وريث صغير السن، يقوم رئيس الوزراء بأداء واجباته، وفي أثناء العملية يدربه ويعلمه إلى أن يبلغ سن الرشد. ثالثًا، وربما الأهم، لم توجد عشيرة ملكية مبنية على أبوية النسب في بوغاندا. كان ذلك أمرًا مقصودًا؛ من أجل منع أي عشيرة من الهيمنة على الأخريات. فقد كانت العشائر كلها، وما زالت، متساوية في المكانة، وحظيت بفرصة إنجاب الملك لأن الملوك كانوا أحرارًا في الزواج من العشائر كلها، باستثناء عشائر أمهاتهم. «تحقق تغييب العشيرة الملكية عبر ما يبدو أنه ترتيب مفصل انتمى فيه أطفال العائلة الملكية إلى عشائر أمهاتهم، خلافًا للنظام العشائري الأبوي الشمولي في باغاندا» .(Kiwanuka, 1972: 97)

وإضافة إلى توسيع النظام السياسي لخدمة المملكة المتوسعة بصورة أفضل، حدث نمو أيضًا في حجم النظام العشائري. وظلت عشائر جديدة تنضم إلى النظام، فبلغ عددها في بوغاندا ثلاثًا وخمسين عند بداية القرن الحادي والعشرين، وحمل رؤساء العشائر مسؤوليات إضافية في سبيل تمثيل الناس بصورة أكثر فعالية في المملكة المتوسعة حديثًا. وفضلاً عن الواجبات الإضافية، أصبح رئيس العشيرة مسؤولاً الآن أيضًا عن سلامة عشيرته، وحماية هويتها، وتقاليدها، وعزتها والحفاظ عليها؛ وسماع الخلافات المتعلقة غالبًا بالأرض وعائلات أفراد العشيرة وإيجاد الحلول لها، إضافة إلى تمثيل العشيرة في المراسم والطقوس والمنازعات بين العشائر. كما أصبح مسؤولاً عن عرض احتياجات أفراد عشيرته على الملك، ومساعدته على إجراءات التعيينات في مختلف المناصب، والتوصية بأسماء أفراد عشيرته وتعيينهم في قصر الملك ليعملوا حجابًا، وربما يصبح بعضهم رؤساء.

النظام القضائي

إضافة إلى منظومات العشيرة والمملكة، اتبعت باغاندا نظامًا قضائيًا شاملاً وفعالاً ومؤثرًا تألّف من مكونين: العشيرة، والمملكة. أتاح هذه النظام للأفراد التعبير عن مظالمهم وشكاويهم والمطالبة بالمعاملة النزيهة والعدالة. كان الباغانديون كلهم متساوين أمام القانون. ويتمتعون بحرية عرض قضيتهم، إما أمام قضاء العشيرة إذا كانت بسيطة، أو قضاء المملكة إذا كانت خطيرة. ومن أجل ضمان النزاهة والعدالة، اتبعت إجراءات قياسية للتعامل مع أنواع القضايا كلها، التي راوحت بين جرائم القتل والعراك العابر، وكانت معروفة تمامًا للباغانديين كلهم. جمع أبولو كاغوا لائحة مؤثرة من هذه الإجراءات، والجرائم المحتملة، والعقوبات المناسبة (Kaggwa, 1934 [1905]). وكل من تعرض للظلم، أو كانت لديه شكوى مثلاً، يمكن أن يرفع قضيته أمام محكمة قريته، التي مثلت الوحدة الأولى في مكون قضاء المملكة. ثم يستدعي رئيس القرية المدعي والمدعى عليه ليعرض كل منهما دعواه أمام هيئة المحلفين في المحكمة، في حضور جميع القرويين المهتمين بالقضية. وبعد سماع الطرفين، يصدر رئيس القرية، بالتشاور مع الحاضرين كلهم، الحكم الذي يستند إلى قوانين معروفة تمامًا. أما الطرف المذنب، بغض النظر هل هو المدعي أم المدعى عليه، فيدفع جميع الغرامات والتكاليف المتعلقة بالقضية. وكانت تلك طريقة فعالة لمنع وصول القضايا التافهة إلى المحاكم؛ كما شجعت الناس على حل نزاعاتهم بأنفسهم، إذا استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، بدلاً من تحميل المحكمة هذه التكاليف. فإذا لم يرض أحد الطرفين المتنازعين (أو كلاهما) عن قرار محكمة القرية، يمكنه استئناف القرار أمام محكمة الدائرة (الأبرشية)، فإذا تشبث بعدم رضاه يمكنه المتابعة عبر المستويات الإدارية كلها إلى أن يصل إلى المحكّم الأكبر: الملك، الذي تعد قراراته في مثل هذه النزاعات نهائية.

خاتمة

نظرًا لأن عددًا كبيرًا من الجماعات الإثنية في إفريقيا، ومنها باغاندا في أوغندا، طورت أنظمة إدارية اجتماعية-سياسية مفصلة منحت صوتًا مسموعًا للجميع في الحكم، وشددت على المشاركة الجماعية، وأتاحت إمكانية التخلص من الحكام المكروهين شعبيًا، وفضلت الإجماع على المواجهة في عملية صنع القرار والحكم عمومًا، وحظيت بأنظمة قضائية فعالة وفرت الحماية لحقوق الفرد، والحرية، والملكية؛ فإن هذه الجماعات تستحق أن تضم إلى تاريخ الديمقراطية.

ومع استمرار الجدل حول تطبيق الديمقراطية في الدول القومية الإفريقية، يجب على الباحثين تذكر نقطتين متكررتين:

أولاً، عرف كثير من الأفارقة الممارسات الديمقراطية وألفوها، وتوجد في عدد من البلدان القومية الإفريقية بنى تحتية ديمقراطية صلبة يمكن استخدامها ركائز أساسية لتطوير الأنظمة الإدارية الديمقراطية. ثانيًا، يجب أن يشمل الجهد المبذول لتطبيق الديمقراطية في البلدان القومية الإفريقية التفكير الجدي بدور المنظومات والمؤسسات الديمقراطية الأهلية/ المحلية في الأنظمة السياسية لهذه الدول. وهذا لا يستدعي على الإطلاق عودة كاملة إلى الماضي الإفريقي؛ فذلك مستحيل عمليًا. لكن النظام السياسي لكل دولة بحاجة إلى ترسيخ في سياقها الاجتماعي-الثقافي؛ ومثلما يشير تيفو: «هنالك تراث ملائم للديمقراطية في الثقافة الإفريقية المحلية» (Teffo, 2004: 444 -5). أما أولئك المهتمون بمساعدة الدول القومية الإفريقية على وضع -وتطبيق- أنظمة سياسية ديمقراطية قابلة للحياة والتنفيذ في عصر العولمة، فعليهم أن يحددوا في مركز هذه الأنظمة موقع التجربة المحلية مع الديمقراطية في إفريقيا.

(٩)

الصيادون الذين امتلكوا أنفسهم

فيليبي بين

يتحدر شعب الميتي في غرب كندا من تزاوج هنود أمريكا الشمالية مع الكنديين الفرنسيين والإسكتلنديين وغيرهم من تجار الفراء. ومنذ عام ١٦٧٠، أدارت شركة هدسون باي (Hudson's Bay Company) منطقة شاسعة، أكبر مساحة من أوروبا، عرفت باسم روبرت لاند (حرفيًا: «أرض روبرت»). لم يميز التاج البريطاني ولا الشركة بين الهنود وشعب الميتي في القانون أو السياسة. فقد تركوا معًا لإدارة شؤونهم بأنفسهم. وتجاهلت الشركات الأخرى التي اتخذت من كندا مقرًا لها، احتكار الشركة القانوني لتجارة الفراء عن طيب خاطر، لكنها احترمت كلها الاستقلال السياسي للشعوب والقبائل المحلية.

يشبه أسلوب حياة شعب الميتي ذلك الذي تتبعه القبائل في الغابات والسهول ولاسيما قبائل كري، وأوجيبواي، وأسينيبويني، التي ترتبط به بروابط قرابية عديدة. برزت إثنية الميتي المتميزة حين سعى تجار الفراء المستقلون، الذين عرفوا باسم «فريمين» («الأحرار»)، للحفاظ على مسافة اجتماعية إستراتيجية عن شركات الفراء والقبائل التي تزوجوا منها (Foster, 2002). استخدم الميتي لغتين، ميتشيف وبونغي، لكنهم تضلعوا أيضًا من الفرنسية والإنكليزية والغالية وعشر لغات هندية (Bakker, 1997). كانوا يطلقون على أنفسهم اسم (Otipemisiwak) («الشعب الذي يملك نفسه»). وبحلول منتصف القرن التاسع عشر أصبحت الأغلبية كاثوليكية، لكن بعضهم تبع الكنائس

المشيخية، والأنغليكانية، والمنهجية. كما حافظوا على الطقوس الشعائرية الهندية، مثل «كوخ التعرق»، و«الناي المقدس». وعدّوا الحرية والحكم الذاتي عاملين جوهريين في ثقافتهم، يفوقان اللغة أو الدين أو العرق أهمية، ولا ريب في أنهم مهدوا السبيل في ذلك إلى روح التعددية الثقافية التي يتبناها المجتمع الكندي اليوم.

مارس شعب الميتي الصيد البري، وصيد السمك، ونصبوا الأفخاخ لحيوانات الفراء، وشكلوا ألوية من راكبي زوارق الكانو، وتاجروا بالبضائع والسلع عبر السهول؛ لكن تمثلت قمة اعتزازهم وفخرهم في صيد الجاموس. فقد كانوا ينظمون رحلات قنص مرتين في السنة للحصول على اللحوم والجلود والأغذية المعالجة القابلة للتسويق التي تدعى (pemmican). ضمت كل رحلة صيد مجتمعًا متنقلاً ومؤلفًا من مئات الرجال والنساء والأطفال، وقد وصل العدد أحيانًا إلى ألْف، يقودها مسؤولون مختارون من أرباب العائلات الذين يعدون أنفسهم أندادًا متساوين سياسيًا. وكانت القوانين تخضع لتصويت الذكور البالغين (Giraud, 1945; Ross, 1856: 249 - 52).

في عام ١٨٧٠، باعت شركة هدسون أراضيها إلى «سلطة كندا» (دومنيون كندا) المستقلة حديثًا. حدثت تغيرات كبرى: تناقصت أعداد الجواميس؛ وتراجعت تجارة الفراء؛ بينما ستجعل سكة الحديد القارية التي تقرر إنشاؤها مهارات شعب الميتي بوصفهم تجارًا وإدلاء غير ذات قيمة. ووجب على أفراده التحول إلى الزراعة وتربية القطعان (Sprenger, 1987). ومع أن معظمهم رغبوا في أن يصبحوا كنديين، إلا أنهم افترضوا امتلاك حق التفاوض على شروط هذا التحول، وعقدوا العزم على ضرورة أن تترافق الحياة المستقرة بسلطة مدنية متماسكة، واحترام حقوقهم. وفي سبيل هذه الغاية شكلوا «حكومات موقتة»، واستخدموا ديمقراطية الصيد التقليدية نموذجًا معياريًّا للمؤسسات السياسية المستقرة.

بلغت القيم المتعارضة والأولويات المتناقضة لشعب الميتي، والهنود، والمستوطنين، والحكومة الكندية في أوتاوا، ذروتها في أعنف الأحداث التي شهدتها كندا في تاريخ الحقبة اللاحقة على الكونفدرالية. ففي المعارك التي دارت

بين الحملة العسكرية الكندية والتحالف بين شعب الميتي والمحاربين الهنود، سقط ١٢٨ ضحية. استسلم لويس ريل زعيم الميتي وأعدم بتهمة الخيانة العظمى، ما أدى إلى حدوث انقسام مرير في البلاد على مدى الخمسين سنة اللاحقة.

شغل النزاع بين شعب الميتي والدولة الكندية المؤرخين والكتاب الكنديين منذ أن بدأ، بل ألهم أشهر أوبرات البلاد وأكثرها عرضًا: «لويس ريل». لكن التنظيم الديمقراطي الاستثنائي لشعب الميتي، مع أنه موثق جيدًا، لم يحفز اهتمامًا كبيرًا بين المؤرخين؛ ووضعت المؤسسات السياسية الميتية ضمن مجال اختصاص الأنثروبولوجيين.

إنجاز مخبأ

جمعت الحكومات الميتية الموقتة على الدوام، على شاكلة المستوطنات ورحلات الصيد، الناطقين بالميتشيف والفرنسية والإنكليزية، والكاثوليك، والبروتستانت، والهنود، والمستوطنين من غير الأهالي المحليين، على قدم المساواة. وعلى الرغم من ذلك، درس معظم المؤرخين الكنديين شعب الميتي في سياق عنصري النزاع اللذين شغلا الكنديين في الشرق: اللغة والدين. بل فسر بعضهم الأحداث المفتاحية باعتبارها حركة «ألفية» بدائية، مثل حركة «غوست دانس» (Mossmann, 2002). وصور آخرون أفراد شعب الميتي على هيئة بدائيين محافظين، قاوموا الحداثة بعناد وغباء (Stanley, 1960).

كان الناقد الأدبي جورج ودكوك أول من وجد في ديمقراطية «صيد الجاموس» أهمية دلالية تاريخية. واعتمدت السيرة التي كتبها عن زعيم شعب الميتي غابرييل دومونت، على رواية ألكسندر روس عن الصيد لتفسير أصل الحكومة الموقتة المحلية التي قادها دومونت في عام ١٨٣٧ (Ross, 1852: 249 - 50; Woodcock, 1975). لم يستعمل أدوات نقدية حادة، واقترب تعاطفه مع شعب الميتي من حافة الرومانسية. كما أسقط عليه أفكاره «الفوضوية» الفكرية الأوروبية. لكن منذ ذلك الحين، شقت مثل هذه المؤسسات الميتية طريقها إلى بعض الأعمال المرجعية والمطبوعات

المتصلة بالميتيين (Barkwell, et al., 2007). ولا يزال الأدب التحليلي أو النقدي حول الموضوع غائبًا، ولم يبذل أي جهد لوضع أهمية السياسة الميتية في سياق التاريخ الكندي، فضلاً عن العالمي.

ديمقراطية الصيد

دهش معاصرو رحلات الصيد من جمعها للقيم المساواتية والانضباط الفعال (McLean, 1932: 376). وحقيقة أن تحقيق هذا الانضباط لم يكن سهلاً تظهر في محاولات غير الميتيين تنظيم عمليات مشابهة. لاحظ جوسياه غريغ، الذي شارك في إحدى قوافل العربات الأمريكية، الفوضى التي حدثت عندما واجهت جماعة هندية محاربة. في أثناء الأزمة «تخيل كل واحد أنه القائد، وصاح مصدرًا أوامره بناء على ذلك» (Gregg, 1954 [1844]: 58). وبالمقابل، ذكر لويس غوليت، أحد الميتيين الذي عرض مذكرات شفهية تروي رحلة صيد:

> اتخذ خيار رؤساء المجلس وأعضائه بعناية بحيث لم أجد أي مثال على المحسوبية من أي نوع.. من سوء الحظ أن أنشطة هذه المجالس لم تنسخ وتحفظ. أي وقائع تاريخية مثيرة كانت ستمثل لنا اليوم! ما أستطيع قوله عن الموضوع أنني لا أتذكر تجربة، ولا سمعت بحالة واحدة تعرضت فيها سلطة أو قرار للمجلس للشك، أو حتى للجدل.

(Goulet، ورد في: Charette, 1976: 38 ؛ ترجمة المؤلف إلى الإنكليزية)

كتب ألكسندر روس وصفًا لرحلة صيد رافقها في عام ١٨٤٠. كانت أضخم رحلة تسجل، حيث ضمت ١٦٣٠ شخصًا. كان روس تاجرًا إسكتلنديًا تقاعد ليعيش في مزرعة بين إسكتلنديين (من أهالي المرتفعات) يتحدثون الغالية في مستوطنة النهر الأحمر (Red River). رأى نفسه سيدًا نبيلاً من المحافظين، لا يوافق على رحلات الصيد ويزدري الديمقراطية: «لأن كل شيء يتحرك بدقة الساعة»، ووصف الرئيس المنتخب، جان - باتيست ويلكي، بأنه «رجل راجح الرأي ويتمتع بخبرة طويلة» (Ross, 1856: 228 - 9).

تختلف المواقف اختلافًا عميقًا تجاه مؤسسات الحكم الذاتي هذه. كتب روس يقول: «إن شعب الميتي لن يصبح أبدًا شعبًا متحضرًا، ولن يتحول إلى رعايا في مجتمع متحضر. فهو يزدري الآخرين كلهم، نتيجة الشعور بقوته، وتسلحه المستمر، وتحرره من السيطرة؛ لكن قبل كل شيء، يتشبث بعناد بعاداته الأصيلة. ويتعلق بالحرية تعلقه بالحياة.. الشعب كله جمهوري من حيث المبدأ، والحرية المنفلتة خطيئته الماثلة باستمرار».

(Ross, 1856: 252)

كان على استعداد للاعتراف بمعقولية التنظيم المتبع دون تردد. تمثل انتقاده في كون رحلة الصيد مبالغة في الديمقراطية. أما هنري يول هيند، الذي عبر المراعي الطبيعية في عامي ١٨٥٧-٥٨ فقد ترك الوصف الآتي:

بعد الانطلاق من المستوطنة، ووصول جميع المنعزلين أو الصيادين المتلكئين، عقد مجلس كبير، وانتخب الرئيس. ثم عين الرئيس والناس معًا عددًا من الضباط. وعين هؤلاء حراسهم، ولا يزيد العدد المخصص لكل منهم على عشرة. أما واجبهم فكان التأكد من تطبيق قوانين الصيد بكل دقة وصرامة.. تعلن جميع القوانين في المخيم، وتتعلق بالصيد وحده. وتعطى جميع أوامر المخيم بالإشارة، بواسطة راية يحملها الأدلاء الذين يعينون بالانتخاب.

(Hind, 1860; 111)

تؤكد الروايات المعاصرة لأجانب مثل جون مكلين والفنان بول كين، إضافة إلى ذكريات شيوخ شعب الميتي التي جمعها أنغوست - هنري دي تريمودان، الإدارة الديمقراطية لرحلات الصيد (Kane, 1859; McLean, 1932; Tremaudan, 1936).

كانت رحلة الصيد تعلن عبر عدائين يرسلون إلى مجتمع الميتيين المحلي فيتجمع المشاركون في الموعد المعلن والموقع المحدد. في رواية غوليت في سبعينيات القرن التاسع عشر، انتخب رئيسان ومجلس من اثني عشر ضابطًا، وخضعت بنود قانون الصيد للتصويت وأعلنت (Goulet، ورد في: Charette, 1976). يصف تريمودان رئيسًا، ومناديًا ينقل الأوامر في مختلف أرجاء المخيم، واثني عشر ضابطًا (Tremaudan, 1936: 59). ويذكر أن المرشحين يقدمون أنفسهم للناخبين، الذين يختارونهم عبر الاصطفاف خلفهم وعرض المطالب على المرشح المختار مباشرة. وحين يؤدي الضباط مهمة القادة، يضمن هذا الاختيار المباشر قيادة فعالة. كان كل ضابط بدوره يرسل «كشافة» (لاستطلاع الأوضاع) و«جنودًا» يؤدون دور رجال الشرطة والحراس في المخيم. أدى هؤلاء دور ضباط الجيش في ميدان المعركة. واختير «الكشافة» ضمن مجموعات ثنائية: كهل متمرس وشاب متدرب. انعقد المجلس كل مساء، لسماع التقارير من الكشافة والحراس، ووضع خطة للتحرك في اليوم اللاحق. كما خدم وظيفة الهيئة القضائية التي تفرض عقوبات خفيفة نسبيًا، تشمل عادة غرامة أو توبيخًا (Ross, 1856: 250). وحين تظهر حاجة إلى تقرير قضايا مهمة، تعقد جمعية عامة تضم الصيادين جميعًا، وتتخذ القرارات بأغلبية أصواتهم (Tremaudan, 1936: 60). طبق فصل صارم للسلطات. فقد كان الضباط لا يمارسون سلطتهم إلا حين تكون البعثة في المخيم. وعندما تتحرك، تصبح السلطة في أيدي الأدلاء الذين يحملون الراية، حيث يعني رفعها إنشاء مخيم. كتب روس يقول: «حين ترفع، يكون الدليل هو الرئيس، ويخضع الضابط لإمرته، ويتحول الجنود إلى مراسلين له: فهو قائد الجميع. وفي اللحظة التي تنكس فيها، تتوقف سلطته، ويبدأ الضباط والجنود القيام بواجباتهم» (Ross, 1856: 249).

الأصول التكوينية المحلية

تبدو هذه التفاصيل مألوفة إلى حد غريب لكل من يعرف ثقافة شعب كري المحلي، المرتبط بعلاقة قرابية وثيقة مع شعب الميتي. إذ تتماثل العناصر

الفعالة في قبيلتي الميتي وكري (Mandelbaum, 1979: 115 - 16). والأهم، أن رحلات الصيد الهندية استخدمت التقسيم الثنائي نفسه للسلطة الإدارية في الحل والترحال. كان الدليل في قبيلة كري، مشابهًا لنظيره في قبيلة ميتي، رجلاً متمرسًا يختاره مجلس الجماعة حين تتجمع للصيد. ووفقًا لـ«فاين داي»، رجل الكري الذي حارب إلى جانب ريل، يتم اختيار دليل جديد في كل لقاء يعقده المجلس شهريًا (Fine Day, 1926).

سوف يدفع قانون «الجهد الأصغر» باتجاه النتيجة الختامية التي تشير إلى أن التنظيم السياسي للصيد لدى شعب الميتي مستعار من قبائل السهول المرتبطة به بعلاقات وثيقة. كانت شعوب ميتي وكري وأوجيبواي كلها أصلاً من صيادي الغابات، وناصبي الأفخاخ، وصيادي السمك الذين انتقلوا بالتدريج إلى السهول. وتبنوا عناصر ثقافتها، ولاسيما صيد الجاموس، من حلفائهم من قبيلتي أسينيبويني وبلاك فيت. انجذبت القبائل إلى ما توفره قطعان الجواميس من طعام وفير وفائض محتمل للتجارة. ولا يمكن أن يستغل هذا المصدر إلا أولئك الذين يتمتعون بالانضباط والتنسيق والبنية السياسية متعددة الجوانب والاستخدامات. تظهر الأدلة الأركيوليوجية أن هذا الوضع يعود إلى آلاف مؤلفة من السنين (Brink, 2008). فقبل دخول الحصان والبندقية، شيدت قبائل السهول بنى هيكلية من الحجر والخشب والجلد توجه قطعان الجواميس نحو الجرف الصخرية والزرائب. تطلب ذلك تنظيمًا تعاونيًا يضم مئات الأشخاص. لكن أنجز باستخدام مجالس إدارية، وقرارات تتخذ بالإجماع، وارتباطات طوعية، وروح مساواتية.

صحيح أن السكان الأصليين في أمريكا الشمالية أظهروا معظم الأفكار السياسية المعروفة للأوروبيين، لكنهم فعلوا ذلك بنسب مختلفة. كانت بعض المفاهيم السياسية بارزة على نحو خاص لدى ثقافات الغابة شبه القطبية والسهول التي خرج منها شعب الميتي. منها الدافع الفردي، والاستقلال الذاتي العائلي، والمرونة التصالحية، والسلطة المرتكزة على المهمة، والتصويت الضمني عبر الانسحاب.

لم تشبه المساواتية التي تبناها سكان كندا الأصليون تلك التي تخيلها الباحثون الأوروبيون، مساواتية مستقرأة من تقاليدهم الدينية والطوباوية. كانت «لعبة نزيهة» لكشف الدافع الفردي. لقد تميزت ثقافات السهول والغابات بالتنافسية الشديدة. إذ جسدت الحياة كفاحًا مريرًا للحصول على الأملاك والمكانة الاجتماعية. يمكن اكتساب المكانة الرفيعة عبر البسالة في الحرب، لكن السبيل المضمون إليها هو الثروة. ترافق الارتقاء الاجتماعي بتوقع الكرم تجاه الأصدقاء والإحسان للمحتاجين. وكان من الضروري اكتساب الثروة لتأمين هذه التكاليف واستعراض إنفاقها أمام الناس لكن دون أن تستنفد (Milloy, 1988: 80). «فقير من قبيلة أسينيبويني يصبح رئيسًا» عنوان لقصة رواها ساكاواو تدور حول رجل فقير ارتقى إلى سدة الرئاسة: بدأ صعود السلم بصنع السهام ومقايضتها بالجراء بغرض استيلادها، وجمع بالتدريج ثروة بمشروعه الذكي (Bloomfield, 1943: 103 - 15). كانت الرئاسة من التأثيرات الجانبية لهذا الدافع الفردي. أما الأسرة فهي الوحدة السياسية الأقوى ولا يمكن لرب عائلة أن يُجبر على فعل ما لا يريد. ارتبطت الأسر معًا عبر تشكيلة متنوعة من الترتيبات، المؤقتة عادة، لكن تشكلت روابط أوسع وشبه دائمة حول الأفراد الناجحين اقتصاديًا. قبلت هذه الزعامات طالما بدت معقولة. وتضامنت المجموعات معًا لتكوين كونفيدراليات (اتحادات)، تطلبت مصالحة متواصلة ووسائل دبلوماسية للحفاظ عليها (Mandelbaum, 1979: 105 - 6).

تجمع الرجال والنساء معًا في مجالسهم الخاصة، التي جسدت الأداة المفضلة لإدارة كل جانب من جوانب الحياة. وشملت القرارات المفتاحية، المدنية أو العسكرية أو التجارية أو الترفيهية، عقد مجلس، ترافقه طقوس وخطب وفرص للموافقة أو الرفض. أما الطبيعة الموقتة والاختيارية للأنشطة الأهلية المحلية فقد أصبحت ممكنة عبر القالب الأساسي الجاهز لإقامة المجلس، الذي شمل بعض الممارسات الشمولية، مثل تمرير غليون التبغ على الحاضرين. تكمن هذه المرونة التصالحية في صميم السياسة المحلية. بينما اعتمد بقاء شعب الميتي ونجاحه على تكيفه مع مثل هذه المؤسسات، التي تفسر إلى حد بعيد سلوكه في صيد الجاموس.

مثل تقسيم السلطة، بحيث تركز على مهمات محددة، واحدة من السمات المميزة للسياسة المحلية. لم يوجد زعماء يمتلكون سلطة أرستقراطية، بل وجد زعماء حربيون، وزعماء دينيون، وزعماء دبلوماسيون، وزعماء صيد.. إلخ. وكان من المتعذر عليهم ممارسة أي سلطة خارج حدود صلاحياتهم المعينة. تظهر مؤسسات شعب الميتي تفضيلاً مشابهًا للسلطة المرتكزة على المهمة. ويميز علماء الأنثروبولوجيا بين الحكم بالإجماع والحكم بالتصويت. صحيح أن عملية صنع القرار النمطية شملت حلقة من المستشارين، يعطي كل منهم رأيًا حول القضية، ثم يتخذ الرئيس قرارًا، لكن هذا النوع من صنع القرار حدث حين كانت سلطة الرئيس راسخة وفاعلة. لم تكن «نظامًا» بديلاً عن التصويت، أو معارضًا له. كان الأهالي المحليون يعرفون التصويت تمامًا. فقد ألِفوه في سياقات عديدة، ولاسيما في عملية الكونفيدراليات. على سبيل المثال، تلقى الوكلاء الهنود تحذيرًا من أن معرفة نتيجة المجادلات في المجالس الكونفيدرالية غير كافية، بل يجب بعد ذلك تقرير كيف صوت وفد كل جماعة (Atwater, 2009 1829). وحين ارتبطت قبيلة كري التي تسكن بيليكان ناروز (ساسكاتشيوان) بمعاهدة مع كندا، جرى تمكين الوكيل الهندي لتعيين «رئيس» من اختياره أمام الحكومة الكندية. لكنه أبلغ الجماعة أنه سيقبل أي شخص تختاره هي. وعلى الفور، سيّجت الجماعة منطقة لإجراء انتخابات. قدم الأفراد أنفسهم بصفتهم مرشحين، ووقف كل رب أسرة وراء واحد اختاره (Siggins, 2005: 39). كان هذا مماثلاً لإجراء اتبعه شعب الميتي ووصفه تريمادون. لكن التصويت الرسمي لم يكن ضرورة على الدوام في مجتمع يتاح فيه لكل فرد خيار الانسحاب من العمل الجمعي. لم يكن الغرض من التصويت مضاعفة جودة القرارات إلى الحد الأقصى، بل حماية حقوق الفرد. وحين يمكن لأي طرف سحب موافقته دون أن يضطر لطاعة قرار الجماعة، فهو «يصوت» ضمنًا في خيار الانسحاب.

تتوافق جوانب ديمقراطية صيد الجاموس كلها تقريبًا مع ما نعرفه عن الممارسة السياسية لقبيلة كري. وتشير الأدلة الدامغة إلى أن التأثيرات الهندية كانت أساسية في أصولها. لكن يجب تقييم التأثيرات الأوروبية المحتملة أيضًا.

التأثيرات الأوروبية

لا يوجد دليل يثبت وجود فجوة ثقافية واسعة بين الأسلاف الأوروبيين والهنود لشعب الميتي، أو أن الصيغ الأكاديمية الراهنة لـ«الاستعمار» تنطبق عليه. كان الأسلاف الأوروبيون على الأغلب من الكنديين الفرنسيين، والإسكتلنديين من جزر أوركني والأراضي المرتفعة، أتوا عادة من طبقات فقيرة. ومن السخف افتراض أن الإسكتلنديين قد أربكهم مجتمع العصائب والعشائر. فقد كان سكان الأراضي المرتفعة يتكلمون الغالية ويعدون الإنكليزية لغة الخضوع. بل عدهم مواطنوهم من سكان الأراضي المنخفضة من «الهمج». أما الكنديون الفرنسيون فقد كانوا على علاقة حميمة بالشعوب المحلية منذ عام ١٦٠٨. إذ عمل ثلث الرجال الكنديين الفرنسيين في المناطق الداخلية، وسط القبائل والشعوب المحلية، في مرحلة ما من حياتهم (Franks, 2002). كان خيار تبني الأسلوب الحياتي للأهالي المحليين حاضرًا دومًا ومتاحًا غالبًا. كما شاع الزواج وفقًا للتقاليد المحلية وانتشر على نطاق واسع. بينما يصبح النجاح في تجارة الفراء مضمونًا بدرجة أكبر إذا تزوج التاجر ابنة زعيم عشيرة ثري، وهو زواج يعد عادة ارتقاء اجتماعيًا للعريس. اعتاد الشباب الكنديون الباحثون عن المغامرة والحرية الانطلاق إلى أرض روبرت، دون أن يعرفوا شيئًا عن الثقافة الأوروبية سوى بعض الأغنيات الفرنسية الفولكلورية القديمة. وفي الحقيقة، جاؤوا من أصول متواضعة، ولم يعرفوا غطرسة «السيد البريطاني النبيل» الذي يؤدي لعبة الهيمنة العرقية الاستعمارية بتفاصيلها الكاملة.

صحيح أن شعب الميتي تحدر من نسل الأوروبيين، لكن من المشكوك فيه أن يكون هذا الأصل قد عرضه لأفكار خضعت للجدل بين النخب المدينية في أوروبا. وما تجاوزت الأفكار الديمقراطية التي تلقاها حد التقاليد الفولكلورية لحكم العشيرة والقرية، التي تفهم على أفضل وجه بوصفها قاسمًا مشتركًا بين الأهالي المحليين والقادمين الجدد. أشار باركويل إلى أن اسكتلندا امتلكت تقاليد ديمقراطية محدودة النطاق يمكن مقارنتها بتقاليد شعب الميتي، وربما مثل ذلك عاملاً من العوامل المؤثرة (Barkwell et al., 2007). ويكشف استقصاء

للمذكرات تركه تجار شركة هدسون هذا القاسم المشترك (Franchere, 1969; Hearne, 1958; Isham, 1949 [1743]; Mackenzie, 1801; Rich, 1948; Stewart, 1934; Thompson, 1916; Tyrrell, 1934). يجب علينا قراءة هذه المذكرات بانتباه؛ لأنها لا تعرض أيًا من الخطوط التقسيمية التي تطلبتها النظريات البدهية القبْلية للاتصال الثقافي. لكنها تؤرخ بدلاً من ذلك للجوع والشبع، والعمل واللهو، والصداقات والعداوات بين الناس الذين واجه أحدهم الآخر بوصفهم أفرادًا، لا ممثلين لعمليات تاريخية تجريدية.

عمليات التكيف

في العاشر من ديسمبر ١٨٧٣، اجتمع شعب الميتي القاطن في وادي نهر ساوث ساسكاتشيوان خارج الكنيسة، في قرية سان لوران. يمكن لأي فرد من القبيلة أو يدعو إلى اجتماع عام. في هذا المناسبة، كان الداعي غابرييل دومونت، الذي يدير عبارة لنقل الركاب ومتجرًا عامًّا. كثيرًا ما انتخب دومونت «ضابطًا» في رحلات الصيد، وكان تاجرًا ودبلوماسيًّا عمل مع القبائل الهندية. اجتذبت دعوته كل رب أسرة في المنطقة، وتمثل شغله الشاغل في حقيقة أن ثلاث سنوات من الحكم الكندي لم تحقق أي تقدم. فقد استفزت سياسة أوتاوا التعسفية مقاومة مسلحة بين الميتيين والإسكتلنديين في مستوطنة النهر الأحمر، على مسافة أبعد باتجاه الشرق (Morton, 1957). استحث ذلك النزاع إقامة مقاطعة جديدة، مانيتوبا، التي تمثل جزءًا صغيرًا من الشمال الغربي. أما بقية المناطق، ومنها سان لوران، فقد حكمها مجلس عينته الحكومة الاتحادية. كانت إجراءاته سرّية، وقراراته تتخذ في أوتاوا. ولم تجر أي محاولة لتأسيس قوة شرطة أو مكاتب لتسجيل الأراضي، على الرغم من تعاظم الحاجة إليها، أو التعامل مع عنف المغامرين الأمريكيين الذين يعبرون الحدود والقبائل التي لجأت هاربة من الحروب الهندية في أمريكا. ولم تلق مناشدات الميتيين والهنود آذانًا صاغية.

اقترح دومونت إقامة سلطة مدنية دائمة مؤسسة على ممارسات رحلات الصيد، إلى أن تجد كندا من الملائم إرسال قضاة أو مأمورين للحفاظ على

سـلطة القانـون المدنـي. ومثـلما يحدث في رحلات الصيد، انتخب «رئيس» لا يشارك في الجدل، ومجلس حاكم، لمدة سنة واحدة (Dumont, 2006: 49). اجتمع المجلس مرة كل شهر، وعين «الضباط» وأصدر ثمانية وعشرين قانونًا. مكنت هذه القوانين المجلس من أداء وظيفة قضائية، لكن قيدته في اللجوء إلى التحكيم قبل المحاكمة؛ وتطلبت شهودًا على العقود ونصت على تنفيذها؛ وجمعت الغرامات على الفشل في كبح جماح الحيوانات المشاكسة؛ وفرضت تعويضًا على الطرد التعسفي من أرباب العمل. انتخب دومونت «رئيسًا» وأعيد انتخابه لولاية ثانية (Woodcock, 1975: 101).

حاول المجلس التصدي لقضية تناقص قطعان الجواميس. لقد فرض الصيد دومًا قواعد ناظمة تمنع الأفراد من إفساد النتيجة الختامية عبر أفعال تفتقد النضج والتنسيق. والآن، ظهرت حاجة إلى قواعد وأنظمة أشد صرامة للحفاظ على القطعان. وضمن نطاق هذه الحماية، فرضت غرامة على جماعة مختلطة من الصيادين الميتيين وغيرهم. كتب أحدهم، وهو موظف في شركة هدسون، رسالة احتجاج إلى وكيل الشركة المعتمد في فورت كارلتون، الذي عينه المجلس الإقليمي حديثًا قاضي صلح للمناطق الإقليمية. فأصدر استجابة لها تقريرًا غاضبًا يزعم أن شعب الميتي في حالة من العصيان السافر. في هذه الأثناء، أنشأت الحكومة الكندية قوة شرطية، باسم «خيالة الشرطة لمناطق الشمال الغربي»، انشغلت بمطاردة مثيري الشغب من الأمريكيين. وأرسلت الشرطة فعلاً سرّية إلى سان لوران لكن توصلت إلى نتيجة مفادها عدم وجود تمرد. وافق المجلس الميتي على حل نفسه، على أساس أن الحكومة سرعان ما ستقوم بواجباته. واستنتج الضابط المحقق، بعد أن أعطي نسخة من قانون شعب الميتي، أن «مثل هذه القواعد والأنظمة ضرورية تمامًا في المراعي الطبيعية» (Stanley, 1936: 399).

لم تكن تلك المرة الأولى التي استحضر فيها صيد الجاموس للتصدي لأزمة. فقد أطلقت مبادرات محلية لوضع دساتير وشرائع مشابهة لتلك التي تبنّتها سان لوران في سبعة مجتمعات محلية ميتية –والمهم أنها كلها مستوطنات

بدأت على شكل ملاجئ شتوية لصيادي الجواميس. (Barkwell et al., 2007).
يصف تقرير عن شعب الميتي في النهر الأحمر عام ١٨٤٥ ، بأنه «مسؤول، وتطوعي، ومنظم، مظهرًا أنه قادر على التعامل مع لحظات المحنة دون تلكؤ. أما تنظيمه المعقد لحملات الصيد فتطلب القدرة على التصدي للسلوك الفوضوي» (Laudicina, 2009: 54). استخدم لويس ريل صيد الجاموس لتوحيد مستوطنة النهر الأحمر في نضالها من أجل الانضمام إلى الكونفيدرالية الكندية بوصفها مقاطعة ([Riel, 1985 [1869]). وسوف يستخدم الصيد مرة أخرى في عام ١٨٨٥ ، لإقامة حكومة مؤقتة، كانت تأمل في حل القضايا العالقة منذ عام ١٨٧٣ (Toussaint, 2005: 178).

في هذه المرة الأخيرة كانت النتيجة مأساوية لشعب الميتي. فقد استقدم ريل من منفاه لتقديم النصح والمشورة، دون أن يعرف أنه فقد توازنه العقلاني. ومع أن ريل اتبع دومًا أشكالاً ديمقراطية، كتلك التي يتبعها شعب الميتي وكندا، إلا أنه كان ديماغوجيًا، وماهرًا في خلق الأزمات، ومضاعفة المخاطر والتكاليف، ومحاصرة شعبه في الأوضاع اليائسة، سعيًا وراء غايات لا يريدها. انقسم التحالف بين قبيلتي ميتي وكري حول دعم التمرد. وهاجم بعض المتهورين المستوطنين، فطالب المتعصبون المناهضون للكاثوليك، الذين يحظون بقوة مؤثرة في أونتاريو، بسحق التمرد، مستشعرين خطرًا مهددًا من الهمج والكاثوليك معًا. واستحثت مناوشة مع خيالة الشرطة أوتاوا على إرسال حملة عسكرية.

لا يتذكر شعب الميتي التاريخ الكندي إلا عبر العنف الناجم عن هذه الأحداث، التي انتهت بشنق ريل. لكن المؤسسات السياسية لشعب الميتي لم تخذله كلية. لم يكن ريل يتمتع بسلطة فرض الإذعان والطاعة. وحين أصبحت أفعاله أكثر استفزازًا وظهرت رؤاه الدينية الغريبة، تخلى عنه أغلب أتباعه وحلفائه الأساسيين من القبائل المحلية (Tache, 1885). ولو كانت الحركة أكثر سلطوية واستبدادًا لأدت إلى سقوط مزيد من القتلى والضحايا. ومع ذلك، لم يحقق شعب الميتي نجاحات تذكر بعد الأزمة. وبدأ معظم أفراده، الذين لاذوا

بالصمت وانهارت روحهم المعنوية، الاندماج في المجتمعات المحلية الفرنسية أو الإنكليزية أو الهندية. وأصبحت لفظة ميتي مرادفة للفقر مع خاتمة القرن. وأنكر كثيرون انتماءهم إلى شعب الميتي ومنحوا أنفسهم أقرباء مزيفين في كيبيك (St-Onge, 2004). ولم يستفيدوا من الصور الذهنية الرومانسية للثقافة المحلية. بينما قدمت أفلام هوليود التي تناولت الأهالي المحليين على هيئة محاربين نبلاء، الميتيين بوصفهم شعبًا من المراوغين والمخادعين الأشرار. ولم يبدؤوا الخروج من الظلال وإعادة توكيد إثنيتهم حتى سبعينيات القرن العشرين.

خاتمة

على مدى أكثر من قرنين من الزمن، تعايش الأوروبيون والكنديون المحليون في صيغة حلفاء سياسيين وشركاء تجاريين على قدم المساواة، وتزاوجوا في ما بينهم ومزجوا ثقافاتهم بأسلوب إبداعي. في منتصف القرن التاسع عشر، انبعثت إيديولوجيات الهيمنة من نخب أوروبا، فحاكاها معتنقوها الطامحون في كندا. صحيح أن الأساليب الأكاديمية السائدة اليوم تزعم الجدة، لكنها تظل جذورها راسخة في فكر القرن التاسع عشر. والانقسام النظري بين الغرب واللاغرب مجرد عقيدة صراطية قديمة للفرادة الغربية تزيت بلبوس رطانة لغوية جديدة. يجب النظر إلى الأوروبيين بوصفهم متفردين في الخبث، والنبل، والديمقراطية، و«الخطية»، لكن ينبغي عدم رؤيتهم أبدًا باعتبارهم جماعة أخرى مختلفة. ووجود شعب الميتي ذاته ينقض هذه الانقسام. ولأن مؤسساته توضح عاملاً مشتركًا أساسيًا وعالميًا للديمقراطية الفولكلورية، فهو يجسد إحراجًا مربكًا للنظريات البدهية القبلية عن الارتقاء الاجتماعي. ولذلك كله لا بد من تجاهل شعب الميتي، ورفض مؤسساته بوصفها «بدائية» وغير ذات صلة.

بدأت هذه العملية في وقت مبكر، مع أول مؤرخ للشعب الميتي، ألكسندر روس. إذ تألّفت بدائيته، برأيه، من حقيقة أنه حكم نفسه بنفسه (Ross, 1856). كان روس صوتًا في جوقة متعاظمة. فقد اعتقدت الحكومة، والبعثات التبشيرية، وأولئك الذين عدوا أنفسهم من نبلاء الريف، أن «الحضارة» حياة

مكرسة للزراعة. كانت خطة الارتقاء الثقافي، حيث يتخلى الهمج عن الصيد لمصلحة الزراعة، والحرية لصالح الاتكالية، والديمقراطية من أجل الخضوع لمن هم «أفضل» منهم، صيغة فكرية وحدت الدوافع المتباينة لولاها. لا يكون الهنود والميتيون صالحين إلا إذا وافقوا على «الارتقاء». فإن رفضوا، فلأنهم يتصفون بالتبلد (كلمة متكررة مرارًا)، وقلة الحيلة، واللامسؤولية، والتقلب، والكسل، والتخلف، والبدائية. يمكن أن يتبنى هذه الأفكار أولئك الذين أغرموا بشعب الميتي بل أعجبوا به؛ ووجدوا التعبير في خطاب أبوي غريب. كتاب مارسيل جيرو (Le Metis Canadien) (الميتي الكندي) نموذج درامي معبر عن هذا الموقف (Giraud, 1954). استوعب صورته عن أشخاص من أشباه الهمج، كالأطفال لا هم يزعجهم ولا غم يؤرقهم، يمثلون ماضيًا طريفًا يجب أن تكتسحه مراحل التاريخ، معظم المؤرخين الكنديين، الذين اعتمدوا عليه حصريًا تقريبًا في ما يتعلق بانطباعاتهم عن شعب الميتي. سجل جيرو التنظيم الديمقراطي لصيد الجاموس، لكن أحاطه بكثير من التوكيدات على الطبيعة «الطفولية» للشعب الميتي والتخلف الثقافي الذي يستبعد أن يرى فيه أي قارئ نموذجًا لتجربة سياسية جدية تستحق الاستقصاء والدراسة. ولأن الميتيين يمثلون في نظر حتى أكثر مؤرخيهم اهتمامًا ووفاء أسلوبًا حياتيًا طريفًا وبدائيًا تجاوزه الزمن، فإن مؤسساتهم السياسية لا تهم سوى الأنثروبولوجيين. لم تكن الحقائق مخبأة عن النظر، لكن افترض أنها غير مهمة وغير ذات صلة.

كان من الأسهل تمامًا تولي القيام باستقصاء أعمق لديمقراطية صيد الجاموس، لأن الدليل الدامغ متوافر للمؤرخين الكنديين منذ عام ١٨٥٠. ولو حدث ذلك فربما وضعت الأفكار الارتقائية لتاريخ الديمقراطية موضع المساءلة. لقد كانت المؤسسات الديمقراطية المعنية بحملات الصيد، بما فيها الحق الكامل في الاقتراع للذكور الراشدين، والعلاقات الاجتماعية المساواتية، وتقسيم السلطات لمنع سوء استعمال السلطة، واللجوء الرسمي إلى قوانين نزيهة لا طبقية، جاهزة وعلى أتم الاستعداد للتشغيل منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر على أقل تقدير. في ذلك الوقت، لم يكن سوى رجل واحد من بين

كل سبعة يحظى بصوت سياسي مسموع في بريطانيا، بينما بدأ الكنديون للتو نضالهم الطويل في سبيل إقامة المؤسسات الديمقراطية. ولم تكن الديمقراطية المعاصرة في الولايات المتحدة لتضاهي معايير شعب الميتي أيضًا.

استعاد الميتيون تقاليدهم الديمقراطية. لكن أهمية تجربتهم لا تقتصر عليهم فحسب. فهي وثيقة الصلة بالتاريخ العالمي للديمقراطية، ومهمة لجميع المناضلين من أجل الحكم الذاتي. نحن لا ندرس الأثينيين القدماء لأنهم كثرة كاثرة، ولا لأنهم أنتجوا مثالاً طوباويًا، بل لأن تجربتهم الملموسة المتعينة، بوصفهم رجالاً ونساء حقيقيين، تمزج إنجازات مشهودة، وإخفاقات مشوشة ومأساوية مماثلة، ترشد الوضع الإنساني وتنير السبيل أمامه. وكذلك حال التجربة الميتية، التي يجب التأمل فيها بوصفها جزءًا من شهادتنا الإنسانية المشتركة.

(١٠)

سكان أستراليا الأصليون والديمقراطية:
تقاليد قديمة، تحديات جديدة

لاريسا بهرندت

> نحن نرتبط بالكون والأرض وكل ما يوجد على البسيطة. الأشخاص كلهم مرتبطون بالأشياء كلها. وملكية البيض ليست سوى حبر على صفحة من الورق. لدينا نظام مختلف. لن تستطيعوا بعد الآن بيع أرضنا مثلما لن تقدروا على بيع السماء.
>
> بول بهرندت

حين وصل الأوروبيون إلى أستراليا لاستيطانها قبل أكثر من قرنين من الزمان، لم يقدروا قيمة بنى الحكم المعقّدة والتشاورية التي وجدت ضمن المجتمعات المحلية للسكان الأصليين الذين التقوا بهم. بدلاً من ذلك، رأى كثير منهم عرقًا بدائيًا من دون أي تطور تقاني وافترضوا دونيته. سوف يستخدم هذا الافتراض الاستعلائي المتمركز على تفوق الثقافة الأوروبية، الذي تعزز في نهاية المطاف بنظريات الداروينية الاجتماعية، لدعم مبدأ «الأرض التي لا مالك لها»، وهو حكاية قانونية خيالية رأت أستراليا كأنها من دون نظام شرعي للحكم. ليس من المفاجئ أن يفشل كثير من الأجانب في فهم تعقيدات مجتمعنا، ولاسيما نظام القوانين والحكم المركب، عندما يستخدمون منظور الأوروبيين.

في الحقيقة، ربما يجب على النظرة الاستعلائية الأوروبية المرتكزة إلى العالم أن تتعلم الكثير من شعوب أستراليا الأصلية. ومع عملياتنا التشاورية

المتوسعة التي اعتمدت على الإجماع أكثر من ديكتاتورية الأغلبية المجردة، وتوزيع بنى السلطة على العشائر، والجماعات «القرابية»، والمجالات «المجندرة» للمعرفة، وعبر نظام لا مركزي يضم أكثر من ٥٠٠ قبيلة ذات سيادة، تمتع الأستراليون بنموذج للديمقراطية أكثر استيعابًا وتشاركية من النموذج البريطاني آنذاك. وفي الحقيقة، يمكن تقديم الحجة على أن لدى الشعوب الأصلية في أستراليا أكثر مما هو معترف به عمومًا للإسهام في الجدل الدائر حول مستقبل الديمقراطية.

يقدّر بعض الكتّاب البيض فعلاً تعقيد مقصد الثقافة الأهلية المحلية وديمقراطيته حين يشيرون إلى «التبادلية المساواتية» للسياسة الأسترالية الأهلية التقليدية (Maddock, 1982 [1972]). أصبحت هذه الثقافة الديمقراطية واضحة المعالم باطراد للمستعمرين الأوائل حين اطلعوا آنذاك على المفاوضات المتعلقة بالمعاهدات المعقدة بين مختلف القبائل أو آليات التداول والتشاور المستخدمة في عملية صنع القرار الجماعي. وإضافة إلى ذلك، شمل ردهم على الغزو البريطاني ومقاومتهم له مناشدات ورسائل وصلت إلى قمة التراتبية الهيكلية: الملكة فيكتوريا ذاتها (Reynolds, 1995).

انتشرت ضمن المجتمعات التقليدية للشعوب الأصلية أفكار وثيقة الصلة بالديمقراطية عن عقد اتفاقيات جمعية. يمكن رؤية ذلك من تحليل الممارسات التقليدية لعملية صنع القرار وحل النزاعات سلميًا، ومن القيم المتأصلة في أنظمة القانون والحكم. سوف يعاين هذا الفصل ممارسات الحكم التقليدية لدى قبيلتي إيوالياي وكاميلاروي في شمال غرب نيوساوث ويلز، لتحديد الطرق التي تشربت عبرها أفكار الحكم وعملية صنع القرار الجمعي بالمبادئ الديمقراطية. ثم يتناول نموذجًا من قبيلة يولغنو في أرنهايم لاند (في المقاطعة الشمالية) حيث توفر الممارسات الثقافية المعاصرة لصنع القرار والتوصل إلى حلول سلمية للنزاعات، دليلاً على انتشار المبادئ الديمقراطية أيضًا. أما الجزء الأخير من هذا الفصل فيتطرق إلى كيفية فشل المحاولات المعاصرة لفرض البنى الديمقراطية الغربية على السكان الأصليين في أستراليا. أنشئت «لجنة

الشعوب الأصلية وسكان مضيق توريس» على أساس نموذج للديمقراطية التمثيلية لا ينسجم مع المجتمعات المحلية. فضلاً عن ذلك، كان الشك في قدرات الأهالي المحليين من جانب المجتمع الأسترالي الأوسع يعني أن اللجنة لا تملك سلطات مهمة، ولا يمكن أن توسع المبادئ الديمقراطية لتشمل بنى القاعدة الشعبية لتوفير تمثيل منسق ودعم ملائم للسكان المحليين.

السياق الأسترالي الأهلي المحلي

ثمة دليل على أن الشعوب الأصلية سكنت أستراليا منذ ١٠٠,٠٠٠ عام (Lynch et al., 2007: 227). وبينما يفكر الأنثروبولوجيون بالتفاصيل، يعتقد السكان الأصليون أنهم وجدوا على هذه الأرض منذ بدء الزمان. في وقت الغزو الأوروبي، كانت هناك ٥٠٠ قبيلة مختلفة في أستراليا، تعيش في جماعات صغيرة ضمن مناطقها القبلية. وتجتمع بين الحين والآخر في مجموعات أكبر لإقامة طقوس شعائرية أو من أجل التجارة. بعضها أبوي النسب، لكن كثيرًا منها، مثل الجماعة القبلية التي أنتمي إليها، أمومية النسب. قامت بعض «الخالات» بدور الأمهات، وبعض الأخوال بدور الآباء، وأبناء الأخوال والخالات بدور الأشقاء والشقيقات. كانت علاقة الشخص بالآخرين تملي كيفية التعامل معهم وواجباته تجاههم. كما تقرر من يتزوج ولا يتزوج.

ثمة تشابه وتنوع ضمن هذه الجماعات المختلفة، فالتي تعيش في الصحراء تتبع أسلوبًا حياتيًا مختلفًا أشد الاختلاف عن تلك التي تعيش في المناطق الساحلية. لكن في النظرة إلى العالم، وبنى الحكم وفلسفته، هنالك قواسم مشتركة قوية تجمع مختلف أرجاء القارة. كانت الشعوب الأصلية من الصيادين وجامعي الثمار وعاشت حياة شبه مترحلة. وامتلكت تقانة متشابهة مثل عصي الحفر وأدوات الصيد الخشبية، لكن هذه تفاوتت بين الجماعات وفقًا للمناخ والظروف. استخدم بعضهم زوارق الكانو وامتنع بعضهم الآخر عن استخدامها؛ ولجأ آخرون إلى حسك السمك لصنع الأدوات ووجده غيرهم غير ملائم؛ بينما عرفت الجماعات كلها حكايات عن حقبة الخلق، التي تدعى اليوم

عمومًا «الحلم»، حين أوجدت كائنات فائقة خارقة العالم وكل ما فيه. منحت هذه الأرواح البشر طقوسًا شعائرية فسرت النواميس التي يجب العيش وفقًا لها. في منطقتي القبلية، المنطقة التي سكنتها قبيلة إيوالياي في الشمال الغربي من نيوساوث ويلز، كانت هذه الروح أفعى. عاشت الأفعى تحت الأرض، وخرجت لاستنشاق الهواء على السطح عند الينابيع وحفر المياه. تشابه موضوع قصة الخلق هذه في شتى أرجاء القارة بالرغم من الاختلافات المناطقية التي انعكست في التفاصيل والرواية.

ثقافة الشعوب الأصلية شفاهية. واستخدمت الأغنيات والفن والرقص والرسم للتعبير عن الارتباط بالأرض. شرح لي أبي أن الناس «ورثوا حكايات وأغنيات ثم تحولوا إلى حفظة لها وتلك هي طريقة توارث القانون». كانت حدود القبائل ثابتة وفسّرتها الحكايات التي يرويها الشيوخ. وعبر رواية الحكايات، انتقلت المسؤولية عن الأرض إلى الأجيال الشابة. لقد أوجدت المعرفة التزامًا بحماية الأرض، وتحمل مسؤولية نقل البلاد إلى أجيال المستقبل، والحفاظ على الشعائر الدينية التي يجب أداؤها هناك. ومن ثم، فإن المشهد الطبيعي غني بالرموز. أملت الحكايات الأسطورية الأنماط الملائمة من السلوك، ووضعت المعايير التي فرضت بالضغوط الاجتماعية. لقن الأطفال الأنماط السلوكية المقبولة عبر الحكايات الثقافية، وعبر النموذج الذي يحتذى مثاله بدلاً من الانضباط الصارم المستخدم لتربية الأطفال الأوروبيين.

تتشابه هذه العلاقة بالأرض إلى حد لافت في المجتمعات المحلية للشعوب الأصلية في أستراليا. ارتبط الناس بعلاقات وشيجة مع مناطق معينة من أراضي البلاد، وبالحق في الصيد والأكل في تلك المناطق وأداء الشعائر الدينية في الأماكن المحددة. وكان الأوصياء عليها مسؤولين أيضًا عن ضمان الحفاظ على مواردها. عرفت الشعوب الأصلية علاقتها بالآخرين وبالكون عبر طواطمها. كانت لها ثلاثة أنواع منها: طوطم العشيرة الذي يربط الشخص بالآخرين؛ وطوطم العائلة الذي يربطه بالعالم الطبيعي (اعتبر الشخص نفسه متحدرًا من طوطم العائلة – ولن تأكل لحم حيوان طوطمها وعليها تأمين

حمايته)؛ والطوطم الروحي الذي يربطه بالكون. عبر هذه الطواطم أدركت الشعوب الأصلية أنها كل واحد مندمج بالأرض وما يدب عليها. هذه هي الركيزة المؤسسة للمساواتية التي انغرست في مجتمع السكان المحليين. تبقى الأرض في صميم العملية السياسية للشعوب الأصلية، وهي مصدر نزوعها إلى الديمقراطية.

حل النزاعات سلميًا لدى الشعوب الأصلية في أستراليا

تقدم طريقة حل النزاعات في مجتمع السكان الأصليين في أستراليا رؤية للحكم وكيف تمكنوا من دمج العناصر الديمقراطية في حياتهم اليومية. أوجد الحجم الصغير للعشائر ولاء عميقًا وكان يعني السرعة في حل النزاعات بما يرضي المجتمع المحلي لأن المتنازعين عاشوا متجاورين. بينما عنى قرب أفراد المجموعة أحدهم من الآخر، واعتمادهم المتبادل إمكانية استخدام المجتمع المحلي الرأي العام لتشجيع الناس على الوفاء بالتزاماتهم. لقد أعطت هذه الطريقة في دفع أفراد العائلة إلى الامتثال للقواعد والقوانين ملمحًا جماعيًا مشتركًا لحل النزاعات. وخلافًا للديمقراطية الغربية، منحت السلطة والمرجعية في الجماعات القبلية للحكماء من الشيوخ، الذين لم يكونوا الأكبر سنًا بالضرورة. وانحصر تقييم مكانة الشيخ وحكمته على الأشد ذكاء واجتهادًا والأكثر معرفة بالشؤون الدينية والشعائرية. أما تقييم المرشحين لمنصب القيادة فكان يتقرر عبر جمع جدارة الفرد وموافقة الجماعة. ما أدى إلى مجتمع محلي يديره أولئك الذين أظهروا الحكمة على الدوام، والإخلاص لاستمرارية الجماعة، والقدرة على القيادة. صحيح أن الثقافة التقليدية لم تضم مفهومًا عن الانتخاب، لكن التمتّع بالنفوذ أو بصوت مسموع في عملية صنع القرار مستمد فعليًا من بقية أفراد الجماعة.

وبينما كان بعض الأشخاص أقوى نفوذًا من غيرهم، لم يتمتّع أحد بسلطة مطلقة. فاقت الاستمرارية التغيير في الأهمية. ولم يوجد مفهوم للزعماء بالوراثة في الثقافات الأهلية، ومن ثم لم يظهر افتراض الزعامة المؤسسة على مجرد

النسب. تبدى الميل إلى الديمقراطية بوضوح في مجتمع الشعوب الأصلية بسبب وجود توزيع عادل للسلطة بدلاً من تركيزها في يد زعيم أوحد. اكتشف البريطانيون، حينما حاولوا أول مرة التفاوض مع الأستراليين الأصليين، أن من الصعب التعامل مع هذا النظام المساواتي وغياب الملوك والملكات. رشح أوائل الحكام البريطانيين أشخاصًا من المجتمعات المحلية الأصلية للعمل ممثلين لها. ومنحوا لوحات تعلق على الصدر نقشت عليها ألقاب مثل «الملك بيلي» (Goodall, 2008). كانت عملية صنع القرار الجماعية المشتركة تعني أن أعضاء المجتمع المحلي يتخذون جميع القرارات المتعلقة به. وهذا بحد ذاته شكل من العملية الديمقراطية المباشرة.

تبدو السمات المفتاحية المميزة لعملية صنع القرار وحل النزاعات لدى الثقافة المحلية التقليدية في تغاير مباشر مع الثقافة والحكم في الغرب. وبينما تضم الثقافة الغربية رأيًا يؤكد أن الناس يسيطرون على الأرض، ترى ثقافة الشعوب الأصلية في أستراليا الناس مرتبطين بعلاقة وثيقة مع بيئتهم ومسؤولين عن الحفاظ على البلاد. ثمة تقليد مكتوب في الثقافة الغربية ينص على الواجبات والحقوق القانونية، بينما يملك السكان الأصليون في أستراليا تراثًا شفاهيًا نافذًا من رواية الحكايات بوصفها طريقة للحفاظ على السلوك والمعايير والمسؤوليات. الشغل الشاغل للغرب هو حقوق الفرد وحرياته، بينما تركز ثقافة الشعوب الأصلية الأسترالية على المجتمع المحلي والمصلحة المشتركة. أما عملية صنع القرار في الغرب فهي عدائية وسلطوية، بينما يحتل الإجماع موقع الصدارة في الثقافة المحلية الأسترالية (Behrendt, 2005; Behrendt and Kelly, 2008).

من الجوانب الأساسية في حل النزاعات وصنع القرار عند الشعوب الأصلية في أستراليا إدراكها أن للمجتمع الأوسع مصلحة في حل النزاعات والخلافات. هنالك فكرة جامعة حول من يملك الحق في الكلام تمتد لتشمل كل من يريد أن يعبر عن رأيه. ويترجم مبدأ الاتصال المتبادل إلى عملية تضمن أن تشمل المشاركة كل من يريد الكلام أو الإسهام. ولا تتقرر عملية صنع القرار

بحكم الأغلبية أو التصويت، بل بعملية متوسعة وتشاركية لبناء الإجماع على النتيجة الأنسب. ولا ريب في أن هذه المقاربة تسهل مشاركة أكبر عدد من المهتمين ضمن المجتمع المحلي.

كثيرًا ما يتبع النزاع الذي يتفجر ضمن المجتمعات المحلية لشعوب أستراليا الأصلية اتهامات بالشعوذة والسحر، أو نقض التعهدات المتعلقة بالزواج أو القرابة أو الواجبات، أو عدم طاعة الشرائع أو الشعائر المقدسة، أو إلحاق الأذى بالآخرين، أو إهمال الأطفال. تحل مثل هذه الانتهاكات والجنح عبر عدة طرق وتلعب النساء دورًا بارزًا في التحكيم والعقاب، ولاسيما حين يكون الجانح امرأة.

لم يكن مجلس الشيوخ يكتفي باتخاذ القرارات لجماعة معينة، بل تدخل أيضًا في النزاعات إذا لم تحل بين أفراد الأسرة. عقدت الاجتماعات عادة في الأوقات التي التقت فيها الجماعات لإقامة الشعائر. إذ حرم القتال في أثناء أدائها، ومن ثم فإن الحفاظ على النظام كان واجبًا امتد ليشمل الجماعات القبلية المجاورة. لم تكن مجالس الشيوخ هيئات مشكلة قضائيًا، ولم يتمتع واحد بسلطة تقرير النتيجة. «مع أن المحاكم لم تكن موجودة لدى الشعوب الأصلية في أستراليا، لكن وجدت مجالس تؤدي مهمتها، على الرغم من أنها أدنى بكثير من حيث الرسمية والمنهجية» (Berndt and Berndt, 1999: 348). على سبيل المثال، حين حاولت عشيرتان من شعب موراي حل نزاع بينهما، جلس أفراد العشيرتين وجهًا لوجه، بينما جلس أفراد من عشائر أخرى حول المفاوضين أو الناطقين باسمهما (rupelle). بدأ المجلس (tendi) بمناقشة عامة، ثم تحدث المتهمون والمتهمون، ثم استدعى الشهود (Berndt and Berndt, 1999: 348). كان هذا النوع من الإجراءات شائعًا بين المجتمعات المحلية في أرنهيم لاند وكيمبرلي.

تقدم نانسي وليامز مثالاً على مجلس المجتمع المحلي لشعب يولنغو، الذي يقيم على شبه جزيرة غوف في المقاطعة الشمالية (Williams, 1987). كان مجلس المجتمع المحلي أكثر أهمية من المجلس البلدي الذي يهتم

بالطرقات والبنية التحتية ومن ثم فإن تأثيره (القانوني مثلاً) أقل في المجتمع. منحت سلطة صنع القرار إلى أولئك الذين يجتمعون معًا لحسم القضايا التي حدثت في عصور ما قبل الغزو. كما عقدت اجتماعات لحل النزاعات التي اندلعت في المجتمع المحلي. أما ترتيب المتحدثين فقد خضع للعمر، بينما اعتمد النقاش على الإجماع وعقدت اللقاءات في مواقع مفتوحة ومألوفة وغير رسمية. كانت الجماعات العشائرية تجلس معًا، وعبر مكان الحاضرين عن اصطفافهم مع المتنازعين. كان مجلس المجتمع المحلي جمعية تضم الجيران والأقرباء وتقرر الحكم في النزاعات. أدار المسؤولون في العشيرة الإجراءات، وجمعوا الأدلة وتحققوا منها، وحصلوا على الحق بالاطلاع على الحقائق، وذكّروا المتنازعين بالقيم والقوانين التقليدية، وأكدوا النتائج التي تمّ التوصل إليها والعقوبات الصادرة.

من الأمثلة التي استخدمتها وليامز لإظهار هذه العملية عقد زواج انتهكت بنوده. أولاً، قدم الشيوخ الذين يملكون سلطة قضائية على المتهمين بالتعدي إفادات عن التهمة وذكروا القانون التقليدي المعني. يستطيع أي رجل يتمتّع بالمكانة داخل المجتمع المحلي الكلام. ثم جرى تداول المزاعم المتعلقة بالقضية. على سبيل المثال، يذكر شيخ المزاعم بينما يوضح المتهم شعوره حول الخطأ المرتكب وربما يعرض طريقة يمكنه عبرها التعويض. ثم يقنع الشيخ المتهم بالاعتراف بمسلكه الخاطئ وينال المتهم الفرصة للدفاع عن نفسه. في المثال الذي أوردته وليامز، شدد الشيخ، عند الكلام مع المتهم، على أهمية العلاقات العائلية، واحترام الأبوين والعشيرة. أخيرًا، تقدم إفادات حول النتيجة الملائمة تشمل ذكر المطلوب لحل القضية. عند هذه النقطة، يتكلم الشيخ والمتهم المدعى عليه والمدعي المظلوم جميعًا (Williams, 1987).

تحل النزاعات سلميًا على المستوى الفردي أيضًا، بدءًا من قيام الشخص الذي تعرض للظلم بالصراخ علنًا والإعلان أمام الملأ عن أسماء المتهمين الذين تعدوا عليه والخطأ الذي ارتكب بحقه. لكن عليه اختيار المكان والزمان الملائمين لأن ذلك يؤثر في نوعية الجمهور الذي يستمع إليه. ويمكنه توقع قيام

المخطئين بحقه بتدارك الأمر، وكثيرًا ما نجحت هذه الطريقة. كما يمكن للنساء أن يتدخلن لمنع العنف بين المظلوم والمتهم وأقربائهما. في العادة، استخدم هذا الإجراء حين تنتهك الالتزامات الروحية أو القرابية.

على مستويات النزاع كلها، لا يتلقى الرد العنيف أي تشجيع، مع أنه قد يكون مدفوعًا بالغريزة الطبيعية، وينتظر من المتنازعين السيطرة على عواطفهم قبل مواجهة مرتكب الخطأ. أما المجتمع المحلي بحجمه الصغير ونسيجه المتماسك فيجعل عامل الضغط الاجتماعي رادعًا بالغ الأثر لحل النزاعات، أو فرض العقوبات، أو معاقبة السلوك المستهتر. كانت هذه العوامل الرادعة قوية جدًّا ضمن الجماعة. فإذا تعرض التزام قانوني أو قرابي للتجاهل، يمكن أن يشمل تدارك الخطأ تقديم هدايا وأداء بعض الطقوس إلى الشخص المظلوم الذي هضم حقه لإظهار الاحترام إلى الأرض. جسد التهديد بالسحر أيضًا طريقة فعالة لضمان امتثال الناس والوفاء بتعهداتهم. ولا ريب في أن النفي الدائم أو الموقت عقوبة قاسية. فهي تعني البعد عن دعم الأسرة، ما يجعل البقاء المادي أو العاطفي صعبًا. من عوامل الردع الأخرى الطعن بالرماح. وكثيرًا ما تمارس هذه العقوبة رمزيًا، وتدخلت النسوة عادة لضمان عدم خروج الأمور عن نطاق السيطرة. لكن تعرض الناس للقتل أحيانًا جراء هذه الممارسة، حيث كان المعتدى عليه وعشيرته أحيانًا يرمون الرماح أو حتى «البومرانغ» على المعتدي. أخبرني أبي كيف اجتمع الرجال في منطقتنا للقتال ضد الخصوم من رجال العشيرة المعادية، وكيف كانوا يعودون إلى ديارهم ما إن يسقط أول جريح.

عبرت عمليات حل المنازعات سلميًا عن قيم الثقافة السائدة لدى الشعوب الأصلية في أستراليا. وهي مختلفة اختلافًا شاسعًا عن القيم التي فرضها النظام القانوني الغربي على أستراليا، لكن تضم جملة من العبر والدروس المفيدة لتحقيق العدالة وتنظيم الحكم بطريقة أكثر استجابة لحاجات البشر. ربما لجأ المتنازعون من أهالي أستراليا الأصليين إلى الاستجابات العاطفية- الوجدانية. ولم توجد قواعد ناظمة للأدلة التي يمكن سماعها. كانت النزاعات تخضع للوساطة والحل شفاهيًا. وثمة نظرة واسعة اتخذت ضمن عملية حل

النزاعات شملت الأطراف المعنية كلها. لقد تشربت الثقافة المحلية في أستراليا بمفهوم العلاقات التبادلية المترابطة. عبر الناس في النزاعات عن رأيهم بأنفسهم وقدموا وجهة نظرهم. وشكلت هذه العمليات التي اعتمدت على مشاركة المجتمع المحلي وصنع القرار جماعيًا إسهامًا ثمينًا في حل النزاعات المعاصرة سلميًا. وما تزال تستخدم إلى اليوم في قبيلة يونغو وتعد تذكرة بحقيقة أن القيم والممارسات الثقافية التي وجدت في المجتمع السابق على الاتصال بالغرب ما تزال متغلغلة في الثقافات الأصلية المعاصرة، بل مستمرة في تجسيد ممارسات وقيم تردد صدى مبادئ يمكن أن تبعث أفكار الديمقراطية من جديد.

إخفاقات الديمقراطية الغربية

يمكن رؤية الحدود المقيدة للديمقراطية الغربية في الطرائق التي قبلت عبرها عمليات نزع ملكية الأراضي وساعدت عليها، فقد أصاب الاستعمار ثقافة السكان الأصليين بأضرار مدمرة، حيث عرقل الميول التقليدية نحو التبادلية والنزعات الديمقراطية وشوهها وحرفها عن وجهتها. كما أعاقت خسارة الأرض المجتمعات المجلية الأصلية وشلت حركتها. لم يقتصر الأمر على إضعاف قدرة الناس على البقاء في مناطق غير مألوفة فحسب، بل عطلت الحياة الدينية والثقافية. وكثيرًا ما ضاعت الثقافة الأصلية إما عبر طرد السكان الأصليين من أراضي الآباء والأجداد، بحيث تعذر توارث الحكايات عنهم، أو حين تعرضوا للمذابح. لم تسمح البعثات التبشيرية للسكان الأصليين باستخدام لغاتهم أو ممارسة شعائرهم، وحاولت إقناعهم بأن ثقافتهم وعاداتهم وثنية. على نحو مشابه، تعذرت ممارسة اللغة والثقافة أو التعبير عنهما في المحميات الحكومية. وما تزال الديمقراطية الأسترالية تخذل إلى اليوم السكان الأصليين للقارة، حيث نُزعت ملكية الأراضي وخصصت للتأجير على شكل مناطق للرعي، أو للتطوير الحضري، أو للتنقيب عن المعادن، ما قلص حقوق السكان الأصليين في البقاء على أراضيهم التقليدية.

على الرغم من هذه الحوادث كلها، تمتعت الثقافة الأصلية بالقدرة على التكيف، والمرونة، والقوة الكافية للبقاء والصمود أمام الهجمات المستمرة للاستعمار والإبادة الثقافية، والعثور على سبل جديدة للبناء على التعاون التقليدي والممارسات التشاورية. ومع أن معظم السكان الأصليين هجروا من أراضيهم، إلا أن الأرض تبقى مهمة لهم. وهم مستمرون في الحفاظ على روابطهم بالأرض حتى في المناطق الحضرية. لاحظت «اللجنة الملكية للتحقيق في وفيات السكان الأصليين في المعتقلات» أن هؤلاء الذين يعيشون منهم في المجتمعات المحلية الحضرية يعقدون مقارنات تغاير بين الطرق والقيم الأصلية وغير الأصلية. وذكرت اللجنة أن:

> العلاقات الاجتماعية [بين السكان الأصليين] تبقى مركزة على الحقائق القرابية والروابط العائلية. تتخلل الروابط القرابية معظم جوانب حياتهم، ويشعرون بعاطفة قوية تجاه روابطهم الوشيجة بالأرض، وقلقهم من تناقص قدرتهم على الوصول إلى الأراضي والأنهار والسواحل لممارسة الصيد البري وصيد السمك.. ومع أنهم لا يستطيعون تحديد مناطق معينة من الأراضي بوصفها مملوكة وفقًا للقانون التقليدي لأجداد معينين، إلا أنهم يتمتعون بإدراك حيوي أن أسلافهم ارتبطوا بهذه العلاقات التقليدية كلها مع الأرض.

(RCADC, 1991: 312 - 13)

ثمة حاجة إلى الأراضي التقليدية لكي يمكن توفير الحماية للأماكن المقدسة الباقية. لقد سمحت الديمقراطية الأسترالية بتدمير المواقع المقدسة للسكان الأصليين بسبب الجهل واللامبالاة، وساعدت على طمس معالمها. وسبب تدمير المواقع المقدسة الخسارة والحزن للقيمين عليها من السكان الأصليين. ينبع معظم اهتمام الأستراليين من غير السكان الأصلين بالأرض من عوامل اقتصادية، ولا يعرف هؤلاء بل لا يفهمون ماهية الخسارة حين يتعرض موقع مقدس للتدمير. وأخيرًا، وفرت التشريعات الحديثة الصادرة لحماية

الأماكن المقدسة التزامًا سطحيًا بتراث الشعوب الأصلية، حيث منح القرار النهائي المتعلق بحماية الموقع إلى أحد وزراء الحكومة. ولن تتحقق الحماية الحقيقة إلا عندما يتمتع الموقع بحماية المالكين التقليديين المنخرطين في الممارسات التشاورية والتعاونية مع المالكين التقليديين للمواقع المشابهة.

نقل السكان الأصليون من أرضهم التقليدية، فوجدوا أنفسهم في مجتمعات مصطنعة، وأجبروا على الارتباط بجماعات أخرى لا يتقاسمون معها سوى قلة قليلة من التقاليد، أو لا تجمعهم بها أي عوامل مشتركة على الإطلاق. ما أدى إلى نزاع تفاقمت حدته بانتشار المشروبات الكحولية في المجتمعات المحلية. أما استمرار الارتباط بأرض الأجداد فقد تبدى عبر العدد المتزايد من المحطات النائية. وتعد هذه عودة إلى الأرض التقليدية للعناية بالبلاد وأداء الشعائر. ليست هذه العودة إلى الحياة التقليدية مجرد حركة مرضية ثقافيًا للشعوب الأصلية؛ لكنها محاولة أيضًا لتجنب النزاع في مستوطناتهم على الموارد النادرة، وتفادي العنف في المجتمعات المحلية حيث ينتشر الكحول والمخدرات.

على الرغم من حقيقة أن الشعوب الأصلية الأسترالية هي الشعوب الأهلية الوحيدة التي توحدت تحت راية واحدة، إلا أن مجتمعاتها تبقى محلية بامتياز. فقد تطورت ضمنها بنى جديدة لحل النزاعات سلميًا. تدار هذه البنى عادة بواسطة المتعلمين الشباب وتتعامل على الأرجح مع شؤون لا علاقة لها بالتقاليد والعادات. تعمل هذه المجالس عبر استنصاح الشيوخ. وعلى نحو مشابه، تعد مجالس الأراضي هيئات جديدة انبثقت في المجتمعات المحلية للسكان الأصليين، وتمثل إحدى طرق تعامل المجتمع مع الجماعات والمصالح غير المحلية. ثمة أمثلة على مجتمعات محلية استخدمت آليات تقليدية لحل النزاعات ضمنها، وتعرضت هذه لقدر أقل من التأثيرات الأوروبية مقارنة بالبنى الهيكلية التي أنشئت للتعامل مع المجتمعات والمصالح غير المحلية. وعلى الرغم من التأثيرات الأوروبية، بقيت قيم الشعوب الأصلية مخلصة الولاء للقيم التقليدية. ولا ريب في أن قيم التعبير العاطفي وغير الرسمي، والنظرة الواسعة للقضايا التي يمكن تقريرها ضمن النزاع، والاعتراف بأن عددًا كبيرًا من الناس

ستكون لهم مصلحة في نتيجة النزاع -ومن ثم لهم الحق في التعبير عن رأيهم- تتغاير جميعها تغايرًا لافتًا مع المفاهيم والفلسفات التي أثرت في حل النزاعات في الديمقراطية الأسترالية المهيمنة.

بلغ عدد سكان أستراليا الأصليين وفقًا لآخر إحصاء ٤٥٥,٠٢٨ نسمة، أي نسبة ٢,٣ في المائة من العدد الإجمالي لسكان أستراليا (Australian Bureau of Statistics, 2008: 12). ولا يمثل هؤلاء سوى أقلية سياسية ليس لها تأثير يذكر في التيار الرئيس للسياسة. هنالك ٢٢٦ عضوًا في البرلمان الاتحادي الأسترالي، لكن لم ينتخب من الشعوب الأصلية إلى الجمعية الوطنية سوى اثنين -نيفيل بونر وأدن ريدجواي. انتخب الاثنان إلى مجلس الشيوخ: بونر في عام ١٩٧١، وريدجواي في عام ١٩٩٦. كان ريدجواي عضوًا في حزب الديمقراطيين الأستراليين الصغير، وبدا أقدر على التأثير في سياسات حزبه تجاه قضايا السكان الأصليين، حيث حمل حقيبة المصالحة. أما بونر من ناحية أخرى، فكان عضوًا في الحزب الليبرالي ومارس تأثيرًا أقل في رسم سياسة تمثل مصالح الشعوب الأصلية. ويات ليبرالي أيضًا لكن تأثيره لم يظهر بعد. يعد الأشخاص الذين انتخبوا إلى البرلمان من السكان الأصليين ممثلين لأحزابهم لا للشعوب الأصلية وآرائها. صحيح أن هناك توقعًا من المجتمعات المحلية الأصلية بأن يكون عضو البرلمان الذي أتى منها مدافعًا عن قضاياها، إلا أن واقع السياسة الحزبية ومتطلبات الولاء للحزب تعني صعوبة تلبية مثل هذه التوقعات.

وإقرارًا بهذه الحقيقة (جزئيًا)، جرى استكشاف هيئات مستقلة تعبر عن صوت السكان الأصليين خارج العملية البرلمانية، لكن مع رسم السياسة ومسؤوليات تقديم الخدمات، منذ منحت الحكومة الاتحادية سلطة وضع القوانين المتعلقة بالشعوب الأصلية في استفتاء عام ١٩٦٧. ومثلت «لجنة الشعوب الأصلية وسكان مضيق توريس» أحدث محاولة لإيجاد بنية تمثيلية وطنية للشعوب الأصلية على المستوى الوطني. انتخب ممثلو مجتمعات السكان الأصليين ومضيق توريس في اللجنة وفي شبكة المجالس الإقليمية التي كانت جزءًا من النموذج التمثيلي. وكانت واحدة من الهيئات القليلة للسكان الأصليين

التي اعتمدت على مبدأ التمثيل الديمقراطي. ومن الجدير بالذكر أن بنية اللجنة دمجت مفاهيم سائدة في الأفكار الغربية عن الديمقراطية، وتجاهلت أفكار الديمقراطية التي يمكن العثور عليها في الممارسات الثقافية للشعوب الأصلية. ومثلما سنرى لاحقًا، لم تصبح اللجنة فاعلة سياسيًا قط كما كان متوقعًا.

السياسة المعاصرة المتعلقة بالسكان الأصليين

ظهر بعدان في عمل «لجنة الشعوب الأصلية وسكان مضيق توريس». تأسست اللجنة عام ١٩٨٩، وكانت هيئة منتخبة فوضت بتقديم المشورة للحكومة في ما يتعلق بالسياسة البديلة، مشورة عبرت بأفضل وجه عن وجهات نظر السكان الأصليين ومصالحهم. تمثل البعد الديمقراطي الآخر للجنة في التفويض التشريعي الواسع لصياغة البرامج وتطبيقها، ومراقبة فاعلية جميع الهيئات والوكالات، ومساعدة أصحاب المصلحة ونصحهم والتعاون معهم، وتقديم المشورة للوزير، وحماية المادة والمعلومات الثقافية، وجمع المواد الإحصائية ونشرها، كل ذلك بميزانية محدودة (ATSIC Act, 1989: VII). صممت هذه الوظائف لمساعدة اللجنة على تحقيق أهداف «المشاركة القصوى»، و«تطوير الاكتفاء الذاتي والإدارة الذاتية»، و«تشجيع التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»، إضافة إلى «التنسيق في صياغة السياسات وتنفيذها.. دون الانتقاص من مسؤوليات.. الحكومات» (ATSIC Act, 1989: III). أي يفترض باللجنة زيادة المشاركة الديمقراطية للشعوب الأصلية وسكان مضيق توريس إلى الحد الأقصى في توفير صوت سياسي فاعل في الحكومة، مع صياغة برامج لتحسين أحوال المجتمع المحلي للسكان الأصليين وتنفيذها.

أعاقت بعض المشكلات البنيوية المتأصلة قدرة اللجنة على ممارسة وظائفها وتحقيق أهدافها. من المشكلات الرئيسة افتقادها للسلطة التنفيذية. فمن أجل القيام بمسؤولياتها، احتاجت اللجنة إلى تعاون فعال ومشاركة مؤثرة من وكالات الكومنويلث والولاية وحكومات المقاطعات. وتطلب ذلك بدوره سلطة تنفيذية من مكتب رئيس الوزراء والحكومة. لم تمنح هذه السلطة للجنة

قط، وكثيرًا ما تعارضت أنشطة رئيس الوزراء والحكومة مع السياسات والمقاصد المعلنة للجنة. من نقاط الضعف الأساسية الافتقار إلى التفاعل والتأثير بين الولاية/ المقاطعة والتشريعات ما عرقل قدرة اللجنة على العمل على القضايا المشتركة بين الولاية/ المقاطعة والحكومات الاتحادية، مثل الإسكان والصحة والتعليم. من مواطن الضعف الأخرى العلاقات غير المحددة بين مجلس إدارة اللجنة، والمدير التنفيذي، والوزير، والمجلس الإقليمي؛ ولم يتضح كيف يستطيع المدير التنفيذي إقامة توازن بين مسؤولياته تجاه مجلس الإدارة وتجاه الوزير حين يتبنى الطرفان آراء متعارضة.

عندما أعلنت الحكومة الاتحادية أخيرًا إلغاء اللجنة في يونيو ٢٠٠٤، اقتُرحت عدة أسباب لتفسير ذلك. زعمت الحكومة أن اللجنة لم تنجح لأن الإحصائيات الاجتماعية-الاقتصادية للشعوب الأصلية وسكان مضيق توريس ظلت تظهر تعرضهم لمستويات مرتفعة من الأضرار والخسائر مقارنة بالشرائح الأخرى من السكان. لكن اللجنة لم تكن تحمل مسؤولية مالية تجاه مجالي الصحة والتعليم، وكانت تقدم تمويلات تكميلية للمساعدة في حل مشكلات مثل العنف الأسري، واللغات، وحماية التراث، والإسكان. إضافة إلى ذلك، خصصت نسبة ٨٠ في المائة تقريبًا من ميزانية اللجنة لبرامج مثل «برنامج تنمية الاستخدام في المجتمع المحلي» (خطة للعمل بدلاً من الإعانة)، و«برنامج الإسكان والبنية التحتية في المجتمع المحلي». أبعدت الأفكار الخاطئة حول دور اللجنة الانتباه عن الإدارات الحكومية التي تحمل المسؤولية الفعلية عن تقديم الخدمات للشعوب الأصلية على المستوى الاتحادي، والولاية، والمقاطعة (Behrendt, 2003).

من الأسباب الخلافية الأخرى المقدمة لإلغاء اللجنة أن أنشطتها مثلت انتقادًا صارخًا لأداء الحكومة. لقد طورت اللجنة سياسة حول بعض المجالات الأساسية عبرت عن موقف الشعوب الأصلية، لكنها تعارضت مع موقف الحكومة. من هذه المجالات سندات ملكية السكان الأصليين. إذ موّلت اللجنة الهيئات التمثيلية لسندات ملكية السكان الأصليين لشرعنة

الدعاوى والمطالب في الشؤون التي تكون فيها الحكومة الاتحادية طرفًا. كما مارست الضغط في المحافل الدولية حين تبنّت مرارًا مواقف تختلف عن أجندة الحكومة الاتحادية. حافظت اللجنة على تركيزها على أجندة الحقوق في حقبة تمثلت فيها سياسة الحكومة الاتحادية بـ«التسوية العملية». وكان موقف اللجنة على الدوام يؤكد أن الاعتراف بالحقوق الديمقراطية وغيرها للسكان الأصليين وتمتعهم بها من العوامل المطلوبة إذا أردنا تحقيق أي تقدم فعلي وهادف ومستدام.

السبب الأخير الذي قدم مرارًا لتفسير فشل اللجنة أنها لم تحظ بدعم السكان الأصليين. واستخدمت المزاعم التي تشير إلى قلة عدد المشاركين في انتخابات اللجنة دليلاً يثبت عدم تأييدهم لها. لكن خلافًا للانتخابات الإجبارية على المستوى الاتحادي ومستوى الولاية، كان التصويت طوعيًا. ومع ذلك، شاركت نسبة أكبر في انتخابات اللجنة مقارنة ببعض الأماكن التي جرت فيها انتخابات الحكومة المحلية طوعًا، وبلغت المشاركة أعلى نسبة في المناطق التي كان حضور اللجنة فيها فعالاً وملموسًا. على سبيل المثال، بلغت نسبة المشاركة ٤٥ ,٤ في المائة في تسمانيا التي لم يوجد فيها سوى مشروعات قليلة، بينما وصلت إلى ٦٨ ,٣٤ في المائة في المقاطعة الشمالية، ونسبة ٧٠ ,٢٧ في المائة في أستراليا الغربية حيث كان إيتاء خدمات اللجنة حاسم الأهمية (Behrendt, 2003, 2005). وأوصت مراجعة لنشاط اللجنة بمزيد من التشديد على دور المناطق، ومع أنها لم تنتقد اللجنة، إلا أنها لم تؤيد إلغاءها (Hannaford et al., 2003). وفي الحقيقة، دعت إلى زيادة الديمقراطية ضمن عملية انتخاب اللجنة، ومنح سلطة أكبر إلى المجالس الإقليمية للسياسة، وإيتاء الخدمات ودمج مستوى الولاية/ المقاطعة في التمثيل مع بنية اللجنة. تناول معلقون آخرون هذا الموضوع، وأشاروا إلى أن تمثيل السكان الأصليين اعتمادًا على نظام ويستمنستر فوت فرص مزيد من التمثيل الديمقراطي الملائم، والمستمد من التنظيمات المحلية والجماعات القبلية التقليدية (Rowse, 2001).

كان حل اللجنة يعني حرمان الشعوب الأصلية من عملية لانتخاب ممثلين للدفاع عنها على المستوى الوطني، عبر هيئة يمكنها التأثير ديمقراطيًا في تطوير السياسة وإيتاء الخدمة. واستبدل بهيئة اللجنة الوطنية «المجلس الوطني للسكان الأصليين»، وهو هيئة حكومية معينة تضم ١٥ عضوًا. لا تناط بممثلي هذه الهيئة الجديدة المعينة مسؤولية تمثيل المصالح الأوسع السكان الأصليين. ويعمل الأعضاء المعينون بصفتهم الشخصية، ولا يحاسبون أمام المجتمع المحلي مع أن قراراتهم تؤثر في مصالحه. ألغيت المجالس الإقليمية في نهاية يونيو من عام ٢٠٠٥. وذهبت معها طبقة أخرى من البنية التمثيلية التي يمكن للسكان الأصليين استخدامها للدفاع عن مصالحهم. كانت المجالس الإقليمية ضرورية لصياغة خطة إقليمية تعتمد على الاستشارة الواسعة، والتفاوض الشامل مع مختلف مستويات الحكم والمجتمعات الإقليمية للسكان الأصليين. من واجبات المجالس الإقليمية نقل آراء من تمثلهم حول أنشطة الهيئات الحكومية في منطقتها إلى «لجنة الشعوب الأصلية وسكان مضيق توريس»، وتمثيلهم والدفاع عنهم. وفرت السلطات والوظائف بنية ديمقراطية شعبية على المستوى الإقليمي، مثلت مصدرًا مهمًا للنصح والمشورة حول السياسة والأولويات على المستوى الوطني.

حدثت منذ إلغاء اللجنة تغييرات هائلة في ملفات شؤون السكان الأصليين -إدخال «اتفاقيات المسؤولية المشتركة»، وإيديولوجيات الواجبات المتبادلة، وإصلاح المواد الرئيسة في التشريعات (منها نظام حقوق الملكية في المقاطعة الشمالية)، والاستعانة بأطراف ثالثة لتقديم الخدمات القانونية، وزيادة تمثيل السكان الأصليين في النظام القضائي الجنائي، ودمج مزيد من الخدمات الأساسية. أما رفض الحكومات منح الشعوب الأصلية صوتًا ديمقراطيًا فقد جعل كثيرًا من الشعوب الأصلية وسكان مضيق توريس يشعرون بالاستبعاد عن الحوار المتعلق بالسياسات والبرامج التي تؤثر تأثيرًا مباشرًا في حياتهم، وعائلاتهم، ومجتمعاتهم.

خاتمة

المفارقة في وضع الشعوب الأصلية في أستراليا وجود إحجام عن دعم بنى الحكم المؤسس على الأسلوب الغربي الذي يمكن أن يزودها بهيئات ديمقراطية وتمثيلية جديدة، بينما تعرضت المنظومات التقليدية للحكم وحل النزاعات سلميًا بما يميزها من ميول قوية إلى الديمقراطية للتدمير والتهميش والتجاهل. هنالك أيضًا تردد في نقل السلطة وصنع القرار إلى الشعوب الأصلية عبر ديمقراطية القاعدة الشعبية، على الرغم من الأدلة الواضحة التي تثبت أن رسم السياسة يصبح أكثر فاعلية في استهداف مجالات الاحتياجات الاجتماعية- الاقتصادية، إذا منحت الشعوب الأصلية موقعًا مركزيًا في تطوير هذه السياسات. لا ريب أن المجتمعات المحلية للسكان الأصليين قادرة على تقرير أساليبها في حل النزاعات، لكن هذه لم تنل الاعتراف قط. ثمة بديل آخر يكمن بين نماذج الحكم وحل النزاعات التي وجدت في الثقافة الأصلية التقليدية والنموذج التمثيلي المفروض فرضًا - استكشاف نماذج التمثيل الذاتي، وحل النزاعات التي تدمج بسلاسة ومرونة السمات المميزة لبنى الحكم الثقافية الأصلية ونماذج الديمقراطية التشاركية.

يتجاهل العداء لـ«لجنة الشعوب الأصلية وسكان مضيق توريس»، على الرغم من حقيقة أنها تجسد فكرة الديمقراطية التمثيلية، الطرق التي تمكنت فيها المجتمعات الأصلية التقليدية من العيش بأسلوب مريح، وتبني عملية استيعابية وشمولية لصنع القرار تشربت بأفكار الديمقراطية. كما يتجاهل حقيقة أن الثقافات الأصلية المعاصرة التي ما زالت تمارس حل النزاعات سلميًا وعملية صنع القرار تشاوريًا، تبقى مخلصة الولاء لتلك الميول الديمقراطية التقليدية. ويظهر الاستكشاف المتعمق للحكم والعمليات القانونية المتجسدة في المجتمعات الأصلية التقليدية والمعاصرة مبادئ التشاور والتعاون والإجماع، وتوزيع بنى السلطة التي توفر سبيلاً للمضي قدمًا من أجل مزيد من الاستكشافات الجديدة للديمقراطية.

(١١)

التاريخ السابق لتسوية ما بعد النظام العنصري الديمقراطية اللاعنصرية في مستعمرة الكيب في جنوب إفريقيا ١٨٥٣-١٩٣٦

بوبي فري

مع بدء تصدّع الركائز السياسية لنظام الفصل العنصري في جنوب إفريقيا في أوائل تسعينيات القرن العشرين، توقّع المراقبون، داخل وخارج البلاد، حدوث تحول رئيس، لا في نظرة جمهور الناخبين فحسب، بل في طبيعة الحياة السياسية والاقتصادية أيضًا. وبعد ما وضع السياسيون الأمريكيون والبريطانيون، إضافة إلى مؤيدي دولة الفصل العنصري، المؤتمر الوطني الإفريقي في لائحة المنظمات الشيوعية والإرهابية، ربما توقعنا أن يصل إلى السلطة حاملاً أجندة ثورية. ومثلما يتذكر أنتوني بتلر عن تلك الحقبة: «عززت النزعة المحافظة.. وترويج الإشاعات المقلقة تهليل الراديكاليين وانتظارهم حدوث الثورة. بالنسبة للزوار الأجانب، بدا انهيار دولة الفصل العنصري وعدًا (أو تهديدًا) بحدوث اضطرابات ثورية» (Butler, 1998: 127). ولا كان هذا التوقع للتحول الوشيك مقتصرًا على المراقبين المختصين أو المحظوظين. كتبت امرأة من مستوطنة العشوائيات في ضواحي كيب تاون إلى صحيفة محلية تقول: «أطلق سراح مانديلا، فأين بيتي الآن؟» (ورد في: Murray, 1994: 4).

لم تأتِ الثورة المنتظرة طبعًا. شمل دستور ما بعد النظام العنصري لغة شاملة مناهضة للتمييز العنصري، لكن شدد على حرمة الأملاك الخاصة أيضًا. وعند اعتلاء نيلسون مانديلا سدة رئاسة الدولة، قاد عملية توزيع للسلطة سعت إلى «تسوية أرضية الملعب» وفقًا لنموذج غربي تقليدي

بامتياز. أما عملية إعادة التوزيع التي يجب أن تنتج عن تحرير الفقراء فلم تحدث (Nattrass and Seekings, 2001). كما لم تجد الفوارق الإثنية والثقافية التعبير الرسمي عنها ضمن آليات عمل الحكومة الجديدة. وصدم تبني المؤتمر الوطني نموذج الديمقراطية الليبرالية كثيرًا من المراقبين بوصفه قابلاً للتفسير بطريقتين فقط: إما أن الحزب الحاكم الجديد قبل بتسويات مذلة مع حكومة الفصل العنصري بحيث جعل نفسه من دون أنياب، أو أكرهته قوى خارجية (شملت الولايات المتحدة والأمم المتحدة) على التخلي عن الخطط الأكثر راديكالية (Johnson, 2003).

استمرت حالة القلق والانزعاج من النبرة الديمقراطية الليبرالية في البلاد إلى ما بعد تسعينيات القرن. وحتى حين أعلن ثابو مبيكي بدء «عصر النهضة الإفريقية»، وجد كثير من الأفارقة أن حكومتهم ليست محلية إلى حد كاف في شكلها. يتمثل جزء من جاذبية جيكوب زوما في قدرته على تقديم نفسه بوصفه «أكثر تشرّبًا بإفريقيا» وأقل استثمارًا في الديمقراطية الليبرالية من زملائه. والإدراك الذي يؤكد أن أصول الديمقراطية الليبرالية -المتجذّرة في النزعة العالمية والمساواة أمام القانون- تعود إلى جنوب إفريقيا الكولونيالية ربما يكون صحيحًا، لكن الزعم الضمني أن النظام الكولونيالي عمل فقط على تجريد الأفارقة من حقوقهم الانتخابية زعم مضلل[1]. إن الانخراط الفعال للأفارقة في الأشكال الديمقراطية الليبرالية وعملياتها ليس من نتاج تسعينيات القرن، بل له تاريخ يمتد قرنًا ونصف قرن من الزمان، إلى عصر كان فيه المجتمع السياسي في مستعمرة الكيب لا يحدد بالعرق، بل بحق التصويت المستند إلى الملكية. صحيح أن التسوية اللاحقة على نظام الفصل العنصري ربما لم تبعث مشاعر الرضا والقبول لدى أعداد كبيرة من مواطني جنوب إفريقيا، لكن يتعذر فهمها بوصفها منتجًا مستوردًا من الخارج أو توازنًا

(١) يستعمل هذا الفصل تعبير أفارقة ليشير إلى أفراد يطلق عليهم اليوم اسم السود. يعد التعبير الأخير مفارقة تاريخية للقرن التاسع عشر، بينما يفضل الأول على «الأهالي المحليين» (التعبير الأكثر شيوعًا واستخدامًا في القرن التاسع عشر).

مفروضًا بشكل مصطنع. في الحقيقة، كانت ذروة تاريخ طويل من المثل والممارسات الديمقراطية الليبرالية.

تاريخ سرّي؟

من المؤكد أن الديمقراطية الليبرالية اللاعنصرية في جنوب إفريقيا ليست سرّية بمعنى أنها مخبأة، بل بمعنى أنها تعرضت للتجاهل أو التهميش[1]. تلاحظ التواريخ الوطنية أو الإقليمية كلها تقريبًا وجود حق للتصويت مستند إلى الملكية في مستعمرة الكيب. لكنها تنزع إلى صرف النظر عن أهمية هذا الحق من أجل السرد السياسي والاجتماعي لجنوب إفريقيا. على سبيل المثال، يصور عمل كوين بندي الرائد حول طبقة الفلاحين في جنوب إفريقيا الازدهار الاقتصادي للأفارقة في القرن التاسع عشر بكل عناية، لكنه لا يربط ذلك الازدهار مع الحقوق الاقتصادية المرتكَز (Bundy, 1988). كما يلاحظ تاريخ روبرت روس عن جنوب إفريقيا، الذي استخدم غالبًا كتابًا تدريسيًا واستكشافيًا، تطور حق التصويت المستند إلى الملكية في منتصف القرن التاسع عشر، لكنه يصر على أن حفنة قليلة فقط من الناخبين لوّنت الانتخابات الإفريقية بطريقة هادفة وذات معنى (Ross, 1999). أما وليام بينارت فيبدي إصرارًا في تاريخه لجنوب إفريقيا في القرن التاسع عشر على أن نهاية التصويت في الكيب، مع أنها مثّلت ضربة قاصمة للديمقراطية الليبرالية اللاعنصرية، لم تكن مهمة كثيرًا (Beinart, 2001). ساعدت ثلاثة عوامل مترابطة في تفسير تراجع منزلة الأشكال الديمقراطية الليبرالية إلى هوامش تاريخ جنوب إفريقيا وحواشيه. أولاً، يتحدى الوضع السياسي في الكيب في القرن التاسع عشر التوقعات المعاصرة الشائعة عن الديمقراطية وكيف تشتغل. ثانيًا، لا يشكل أولئك الذين تأثروا -وتمتعوا- بحق التصويت إلا أقلية ضئيلة من الأفارقة، ومن ثم لا يمكن اعتبارهم ممثلين للتجربة الإفريقية على نطاق أوسع. أخيرًا، هنالك شعور بالضيق والانزعاج

---

(١) على وجه الخصوص، أهملت تجربة الناخبين من الأفارقة السود. أما تاريخ حق التصويت للمجتمعات الملونة (المؤلفة من الملاويين، والهنود، والمتحدرين من الأعراق المختلطة) فقد خضعت للاستكشاف والدرس بشيء من العمق (Bickford-Smith, 1995).

بين مواطني جنوب أفريقيا وباحثيها على حد سواء من الأصول النخبوية والاستبعادية للمجلس الوطني الإفريقي، وإدارة شوؤن الدولة اللاحقة على حكم الفصل العنصري. يبدو من المستحيل تقريبًا برأي الأجانب الغرباء عن جنوب إفريقيا الذين لا يعرفون البلد، أن يشهد المكان الذي خبر حكم الفصل العنصري آلاف الناخبين الأفارقة قبل قرن من الزمان. وربما يكون توكيد دي توكفيل على أن جمهور الناخبين في الديمقراطيات سوف يتوسع حتمًا قد تسرّب في الوعي العام، ما يجعل فكرة تزايد تقييد جمهور الناخبين وتكبيله مناقضة للحدس البدهي السليم (De Tocqueville, 1864 [1835]: 55). ومثلما يلاحظ هيرمان غيليومي: «ثمة إغراء قوي لرؤية الدمقرطة عملية عريضة وعنيدة تتضخم باستمرار لترسيخ حقوق وحريات تتعاظم باطراد» (Giliomee, 1995: 199). لا يمكن لهذا المنظور، على الرغم من إمكانية تفهمه، أن يفسّر التقلص الدرامي للحقوق والحريات ضمن النظام الديمقراطي الجنوب إفريقي. كما تتحدى تجربة مستعمرة الكيب أيضًا الثنوية البدهية للحكم الاستعماري. وربما يكون من الصعب على المراقب العادي عقد مصالحة بين وجود جهور الناخبين الأفارقة إلى جانب العملية الاستغلالية جوهريًّا لقيام الاستعمار بإخضاع البلاد وإدارته لها. وحقيقة أن الفرد يمكن أن يوجد في آن بين «المستعمَرين» و«النخبة السياسية الاستعمارية» تتطلب فهمًا دقيقًا للوساطة والهوية. فضلاً عن ذلك، تعرف الديمقراطية في العالم المعاصر عمومًا بتعابير شمولية «الحكم بالشعب كله أو بممثليه [المباشرين]» (Bickford-Smith, 1995: 443). وفقًا لهذه المعايير، لا يتجاوز تاريخ الديمقراطية في الولايات المتحدة خمسين عامًا. بينما يهمش تعريف الديمقراطية بهذه الطريقة المحدودة التشكيلة المتنوعة من الطرق التي فهمت عبرها الممارسات الديمقراطية على مر التاريخ.

السبب الذي أورده المؤرخون مرارًا للانتقاص من شأن حق التصويت في مستعمرة الكيب هو أصداؤه المحدودة كما يبدو واضحًا. لم يتأهل الأفارقة القاطنون في مستعمرة الكيب للتمتع بحق التصويت لأنهم مثّلوا الأغلبية الساحقة فيها، ولا أملوا بأن تؤهلهم. تلك حقيقة يجب الاعتراف بها. فضلاً

عن ذلك، لم يمثل حق التصويت هذا التزامًا شموليًا (أو حتى متسقًا) من المسؤولين الحكوميين والمستوطنين الأوروبيين. لكن يجب ألا يلغي التطبيق العملي الضيق لحق التصويت أو إطاره المحدود أهميته الدلالية. وربما يكون مقصد أولئك الذين يعملون على تقنين التشريعات أقل أهمية من الطرق التي تم عبرها فهمها وتلقيها، من الناخبين وغيرهم على حد سواء. وليس تاريخ الديمقراطية الليبرالية في جنوب إفريقيا السرد الناظم الوحيد للمنطقة (بألف ولام التعريف)، بل مجرد واحد خدم وظيفة إظهار تعقيد التجارب الإفريقية في المجتمع البريطاني الكولونيالي، إضافة إلى تشوش وتعقيد الفكر والسياسة البريطانيين. ومثلما سنظهر لاحقًا، أثرت روح الديمقراطية الليبرالية في شريحة من مجتمع جنوب إفريقيا كانت أوسع بكثير من أولئك الذين سجلوا للتصويت.

قد تكون العقبة الكأداء الأشد تحديًا لأولوية معالجة تاريخ الديمقراطية الليبرالية في مستعرة الكيب مضامينها السياسية المعاصرة. فإذا كان المؤتمر الوطني الإفريقي والنخبة السياسية الإفريقية التي أوجدته، نتاجًا في الحقيقة لتراث ديمقراطي متجذر في حق التصويت في القرن التاسع عشر، فإن جنوب إفريقيا تدين بفضل شكلها الحالي إلى الحكم الاستعماري البريطاني كما تدين لمناهضة العنصرية الراديكالية. تمثل هذه الصلة مشكلة كبرى لـ«السرد التحريري» لتاريخ جنوب إفريقيا، الذي يفترض المؤتمر الوطني الإفريقي ممثلاً للفقراء والمحرومين من حق الانتخاب. في وقت مبكر يعود إلى عام ١٩٨٤، سعى المؤتمر الوطني الإفريقي إلى النأي بنفسه عن ماضيه الليبرالي. في المقالة التي كتبها الرئيس المستقبلي ثابو مبيكي في مجلة *Canadian Journal of African Studies* (المجلة الكندية للدراسات الإفريقية)، أصرّ على أن «الطبقة العاملة السوداء يجب أن تلعب [ضمن المؤتمر الوطني الإفريقي] دورًا رائدًا، لا بوصفها زائدة إضافية ملحقة بالبورجوازية الصغيرة، بل طبقة طليعية واعية» (Mbeki, 1984: 612). من الجدير بالذكر أن خلفية مبيكي ذاته تضعه مباشرة في فئة البورجوازية الصغيرة. وفي سبيل توحيد حركة عريضة القاعدة ومناهضة للفصل العنصري، عرض المؤتمر بالضرورة قراءة انتقائية لمعناه الدلالي وتاريخه الخاص.

ليس من قبيل الصدفة ربما انتماء المؤرخين الأغزر إنتاجًا عن حق التصويت في الكيب، ستانلي ترابيدو وجيه. إل. مكراكين، إلى تراث تاريخي ليبرالي -لا راديكالي- حيث كتب الاثنان في أثناء ستينيات القرن العشرين، حين بدأ المؤتمر الوطني تحويل صورته إلى صورة الحركة الليبرالية. وبسبب نزوع الباحثين إلى دعم الحركة المناهضة للنظام العنصري وأملهم بنجاح جنوب إفريقيا في حقبة ما بعد النظام العنصري، أحجموا عن ربط النموذج الديمقراطي الجديد بشكل سافر مع «المشاعر الحداثية الليبرالية» للمؤتمر الوطني:

> على مدى معظم تاريخه، بقي المؤتمر الوطني الإفريقي منظمة للنخبة، بل نخبوية غالبًا. وكما هو معروف، كان انتقاده للدولة إصلاحيًا أكثر منه جذريًا، وأراد من الأفراد كلهم الوصول إلى موارد الدولة بغض النظر عن العرق.. بينما أخطأ الفصل العنصري، منذ عشرينيات القرن الماضي، والنظام العنصري، منذ خمسينياته، جراء حرمان الأفارقة من الحقوق ضمن الدولة الحديثة، والوصول الديمقراطي إليها.. تلك كانت سياسة كلاسيكية ليبرالية، بل «لوكية» (نسبة إلى جون لوك) إذا جاز التعبير بررت في نهاية المطاف العنف -بل حتى الثورة- باسم الحقوق الحداثية البورجوازية.

(Crais, 2002: 143 - 4)

مع أن زعماء المؤتمر الوطني، إضافة إلى أعضائه والمتعاطفين معه، تغيروا بالتأكيد وتكيفوا فلسفيًا وإستراتيجيًا في مجرى الكفاح ضد نظام الفصل العنصري، تبقى المنظمة وريثة تراث عاجز من الديمقراطية الليبرالية المقيدة. ولا بد أن تفكر محاولات التصدي لـ«الانعطافة اليسارية» للمؤتمر الوطني بميراث توجهاته المبكرة. ولا يمكن أن نفهم تمامًا الانفصال بين الدمقرطة وإعادة التوزيع إلا عندما نأخذ في الحسبان تاريخ الديمقراطية الليبرالية، وعلى وجه الخصوص حق التصويت غير المستند إلى العرق.

حق التصويت اللاعنصري في مستعمرة الكيب في جنوب إفريقيا

تطورت نزعة مستعمرة الكيب نحو تعريف الاستيعاب السياسي بتعابير لاعنصرية قبل أن يرسخ دستور عام ١٨٥٣ حق التصويت العريض فيها. وبدءًا من عام ١٨٢٨، حين قضى القرار رقم ٥٠ بمساواة جميع المواطنين الأحرار أمام القانون، وطبقت قواعد تحكيمية جديدة على ملاك الأراضي ودافعي الضرائب بغض النظر عن العرق، بدا واضحًا باطراد أن المشاركة المحتملة في الحكم سوف تقيد بالملكية والدخل (والجندر بالطبع)، بدلاً من العضوية في طائفة عرقية أو إثنية معينة. في عام ١٨٣٦، منح القرار بإنشاء هيئات بلدية الحق في التصويت إلى جميع أولئك الذين شغلوا بيوتًا تبلغ قيمتها السنوية أو أجرتها ١٠ جنيهات، ودفعوا ضرائب قيمتها ستة شلنات في السنة على أقل تقدير. أما قرار عام ١٨٤٣ القاضي بتأسيس هيئات للطرق فقد منح حق التصويت لأصحاب الأملاك الثابتة التي تقدر قيمتها بنحو ٥٠ جنيهًا أو أكثر (McCracken, 1963: 64). بحلول منتصف القرن، ظهرت تشكيلة متنوعة من المؤهلات الاقتصادية، لكن مبدأ المؤهل الاقتصادي (لا العنصري) كان راسخ البنيان.

تقاطع إيجاد طبقة سياسية محددة اقتصادية في مستعمرة الكيب مع جدل أوسع نطاقًا حول الضم إلى/ والاستبعاد عن العالم البريطاني. لقد فهم القرار رقم ٥٠ على وجه الخصوص بوصفه مكونًا مهمًا في المحاولات البريطانية لـ«أنكلزة» المناطق التي خضعت سابقًا للمستوطنين الهولنديين والألمان والفرنسيين. وفي المسعى لجعل المستعمرة أكثر تعبيرًا عن سيدها المستعمر، جلب مشروع الأنكلزة إلى جنوب إفريقيا جملة من الأفكار التي انتشرت في المجتمع البريطاني -أفكار حول العوامل التي تجعل الفرد مؤهلاً للانخراط في عالم السياسة. وجدت هذه الأفكار التعبير الحضري عنها في قانون الإصلاح لعام ١٨٣٢، وقانون الفقراء الجديد لعام ١٨٣٤، وإلغاء الرق عام ١٨٣٨. تأسس كل واحد من هذه التشريعات على الزعم بأن الاستيعاب الاجتماعي والسياسي متوقف على العقلانية الاقتصادية. وعبر الانخراط في السوق وحده يمكن اعتبار الفرد حرًا، وعبر مراكمة الممتلكات الاقتصادية أو

الحفاظ عليها يمكن اعتباره عقلانيًا بما يكفي للانخراط في الحياة السياسية (Bayly, 2004: 115 - 16).

يؤكد غاوريف ديساي أن سؤال «هل الإفريقي قادر على التفكير العقلاني؟» دعم جميع محاولات السلطات الاستعمارية لفهم رعاياها (Desai, 2001: 22). ويشير حق التصويت غير المستند إلى العرق إلى أن الإجابة في مستعمرة الكيب في بدايات القرن التاسع عشر كانت، في الممارسة العملية، بالإيجاب. وصف ريتشارد إلفيك الليبرالية في مستعمرة الكيب بأنها الإيمان لا بمنطق الأفارقة العقلاني، بل «بمعقوليتهم» (Elphick, 1987: 72). بكلمات أخرى، نتوقع من الرجال المتعلمين والأثرياء من أي خلفية عرقية أو إثنية كانوا، الانخراط في علاقة تفاعلية بطريقة معتدلة ومنضبطة ومنظمة. ومع أن المستوطنين والمسؤولين الحكوميين في الكيب كانوا يخافون من الأفارقة، إلا أن ذلك الخوف لم يمتد -على الأغلب- ليشمل أولئك الذين يمكن أن يؤهلوا للتصويت. واعتبرت الحكومة على الأقل، أن هؤلاء على قدر كاف من الفهم ليتم استيعابهم في المجتمع السياسي الكولونيالي.

في عام ١٨٥٣، اتخذت مؤهلات التصويت أهمية دلالية جديدة حين أدخلت حكومة تمثيلية ودستور في مستعمرة الكيب. أما الحجم الدقيق المطلوب من الأملاك ليصبح الشخص مؤهلاً للتصويت فجسد بؤرة جدل خلافي مهم، لكن لم تعترض الحكومة الميتروبوليتانية ولا المستوطنون المحليون كما يبدو على ترسيخ مبدأ الانتخاب دون الاستناد إلى العرق. قدم وليام بورتر، المدعي العام للمستعمرة، الحجة على أن الناخبين من ذوي الأصول الإفريقية على القدر ذاته من الأهلية، إن لم يتفوقوا على ذوي الأصول الهولندية. ويبدو أن المستوطنين الشرقيين في الكيب كانوا أشد حماسة للإدارة السياسية الجديدة لشؤون الحكم، على الرغم من شكوكهم عمومًا في أي سياسة قد تفيد الأفارقة داخل المستعمرة. كتب إدوارد ويلزلي، الضابط في الجيش البريطاني، رسالة إلى شقيقه من المحطة النائية غراهامزتاون التي اشتهرت بعدائها لليبرالية، يقول فيها إن المستوطنين وضعوا آمالاً عريضة على الدستور:

> مثل مرهم هولواي أو أقراص [بان] المنشطة، توقعوا أن يشفي جميع آفات جثة هذه المستعمرة المجنونة ويحافظ على حيويتها، وأعتقد أن الناس متفائلون إلى حد أن المستقلين الصلعان يظنون أن شعرهم سينبت مجددًا كأنما دهن بزيت الماكاسار، ويحسب الراديكاليون المدخنون أنه سيمنح أسنانهم «ذلك المظهر اللؤلؤي المرغوب».

(Carver, 1995: 111)

بقيت مؤهلات الحق في التصويت عام ١٨٥٣ سارية ومطبقة حتى حين انتقلت مستعمرة الكيب إلى الحكم المسؤول في سبعينيات القرن. ويبدو أن الثقل الإضافي للسياسة المسؤولة جعل بعض المستوطنين يعادون فكرة أن المجتمع السياسي يمكن تعريفه على أسس اقتصادية لا عرقية. وأعلنت منظمة تطلق على نفسها اسم (Kaffrarian Vigilance Associations) أن «من الضروري جدًّا تبني مبدأ التشريع الخاص للسكان الأصليين» (McCracken, 1963: 87). كان ذلك مطلبًا أكثر جسارة من ذلك الذي أطلقته قبل سنة «جمعيات مؤتمر المزارعين»، حين اقترحت أن يطلب من الناخبين المؤهلين تعليميًّا ملء استمارات تسجيلهم (Resolutions and Proceedings, 1877: 65). تسلط هذه الإعلانات الضوء على جانبين من الوضع في أواخر سبعينيات القرن:

أولاً، شعر بعض الأفراد في مستعمرة الكيب أن حق التصويت القائم لا يساير الحقائق السائدة في المستعمرة. ثانيًا، وجد هؤلاء الأفراد التعبير عن مشاعرهم خارج نطاق السياسة الرسمية. اتضحت حقيقة اختلاف رسالة القانون وواقع الممارسة في بيان سول سولومون، أحد السياسيين في المستعمرة حين أعلن أنه «لا يخشى من انزلاق المستعمرة إلى درك أن تمنع بالقانون أي ملون من ممارسة الحق في التصويت لانتخاب أعضاء البرلمان» (McCracken, 1963: 87). يبدو أن سولومون يقدر قيمة مبدأ المساواة أمام القانون بينما يقر بوجود، وربما بضرورة، عدم المساواة في التطبيق والممارسة. ومع أن الناخبين الأفارقة ربما عانوا التمييز العنصري ضمن العملية الانتخابية، بقيت مؤهلات

الحق في التصويت غير عنصرية بجلاء لا لبس فيه. ولم تصبح المخاوف من «الصوت المحلي» قوية بما يكفي ليأخذها السياسيون في الكيب بعين الاعتبار إلا في ثمانينيات القرن.

أطلق اكتشاف الذهب في ويتواترسراند في منتصف ثمانينيات القرن تحولاً في الاقتصاد السياسي لجنوب إفريقيا، وكان أحد أكثر تأثيراته الفورية وضوحًا التغير في نبرة الحياة السياسية في المستعمرة. منذ استيلاء البريطانيين على البلاد عام ١٨٠٦، لم تحظ الكيب باهتمام كبير من الحكومة المتروبوليتانية. لكن اكتشاف الماس في كيمبرلي عام ١٨٦٧ بدأ يغير موقف الإهمال المعتدل، بينما زاد التنقيب عن الذهب اهتمام الحكومة البريطانية والسكان بالمستعمرة اقتصاديًا (وسياسيًا). انتشر شعور على نطاق واسع بحاجة السيطرة البريطانية على المنطقة إلى العقلنة والتنظيم. وأخذت شروط الحق في التصويت، التي تجاهلها كثيرون في الماضي، تصبح موضوعًا للنقاش، نقاش بلغ ذروته في الجدل البرلماني في أواخر ثمانينيات القرن.

حين نأخذ بالاعتبار مقصد قانون تسجيل الناخبين لعام ١٨٨٧ المتمثل في مراجعة مؤهلات الذين يحق لهم التصويت، نفاجأ بالتغيير المحدود الذي جلبه. بقي تعريف الناخبين عرقيًا احتمالاً بعيدًا. لقد حد قانون تسجيل الناخبين، فضلاً عن عدد من التشريعات الأخرى، من الطرق التي يقاس بها الوضع الاقتصادي للفرد بغرض منحه الحق في التصويت، وأضاف إلى الأعمال الكتابية المطلوبة للتصويت. ومع أن القانون لم يقترح تغييرًا نوعيًا في أسلوب تعريف المجتمع السياسي لمستعمرة الكيب، إلا أنه مارس تأثيرًا كميًا مفاجئًا؛ إذا إن ربع الناخبين في المستعمرة تقريبًا حرموا من حق التصويت، مع أن التشريع الجديد لم يطبق على ما يبدو في جميع الدوائر (Mbeki, 1992). أما أغلبية هؤلاء فتألفوا من الناخبين الأفارقة الذين لم تعد أراضيهم المشتركة تؤهلهم للتصويت، لكن شملت الشريحة المحرومة من حق التصويت عدة مئات من المهاجرين الألمان (Odendaal, 1983: 137). يجب عدم التقليل من تأثير التشريع في أولئك الذين جردوا من الحق في التصويت، لكن معيار الحق في التصويت غير المستند إلى العرق بقي سليمًا لم يمس في الجوهر.

لن يدوم تأثير قانون عام ١٨٨٧ زمنًا طويلاً. كانت النبرة الأكثر فاعلية وكثافة لسياسة مستعمرة الكيب تعني أن قضية الحق في التصويت سوف تراجع بوتيرة أكبر مما كانت عليه الحال في منتصف القرن. في عام ١٨٩٢، رفع تشريع دعمه سيسيل رودس المؤهل الاقتصادي الأساسي للحق في التصويت من ٢٥ إلى ٧٥ جنيهًا. لكن تأثير هذا التغيير يبهت بالمقارنة مع المضامين بعيدة المدى لقانون غلين غراي لعام ١٨٩٤. جسد هذا القانون تغيرًا رئيسًا في طريقة تمثيل الأفارقة ضمن المستعمرة. فقد رسخ مجالاً سياسيًا منفصلاً «للأهالي»، مجالاً محليًا في البؤرة و«تقليديًا» في البنية. وبعد عام ١٨٩٤، سوف يتعرض النظام السائد القائم على الديمقراطية الليبرالية اللاعنصرية لتحدي بديل «معنصر». لم يعد يُفترض مفهوم شمولي للمجتمع السياسي بوصفه نقطة انطلاق للخطاب الحكومي.

شكل قانون غلين غري نقطة انعطاف مهمة في التاريخ السياسي لمستعمرة الكيب ووضع سابقة للقرن العشرين، ولاسيما لتوحيد جنوب إفريقيا. كما آذنت معاهدة فيرينيغنغ لعام ١٩٠٢، التي أنهت ما يعرف الآن بحرب جنوب إفريقيا، بتهميش حق التصويت المستند إلى الملكية في مستعمرة الكيب، ثم تدميره النهائي. تمظهرت هذه النزعة بصورة أكمل في قانون الاتحاد الذي أنشأ في عام ١٩١٠ دولة جنوب إفريقيا الموحدة. رفض القانون على وجه الخصوص أي محاولة لإيجاد ناخبين لا تستند مؤهلاتهم إلى العرق خارج الكيب، ما جعل الديمقراطية الليبرالية حالة شاذة في النظام الموحد الجديد. أما قوة الناخبين الأفارقة، وأولئك الناخبين البيض الذين تشربوا بفكرة جمهور الناخبين الذين لا يستند حقهم في التصويت إلى العرق، فلم تحظ بأهمية درامية مثيرة في الحسابات السياسية في اتحاد جنوب إفريقيا كما كانت الحال في مستعمرة الكيب. بعد عام ١٩١٠، ربما كان من المحتم تهميش حق الانتخاب المستند إلى الملكية، ثم إلغاؤه في نهاية المطاف، وذلك مع انتقال الدولة الجديدة إلى مؤهلات الناخب المنظمة.

اشتدت عملية تمويه عدد محدود من الناخبين الأفارقة في جمهور الناخبين البيض الذين ازدادوا عددًا باطراد وتكثفت مع تجريد النساء «المتحدرات من

أصول أوروبية» من حق التصويت في عام١٩٣٠. شن السياسيون هجومًا مباشرًا على حق التصويت غير المستند إلى العرق بعد سنة عبر تقديم مشروع قانون تعديل قوانين حق التصويت. سعى هذا المشروع إلى زيادة عدد الناخبين البيض مع نقل الناخبين من غير البيض إلى لائحة منفصلة. ذكر دي. إف. مالان، الذي كان وزيرًا للداخلية ومؤيدًا رئيسًا لمشروع القانون، ذكر بصريح العبارة أن «فارقًا - لم يوجد من قبل- سوف يقام في مقاطعة الكيب بين الناخبين البيض وغير البيض في ما يتعلق بحق الانتخاب. سوف يتأهل البيض وفقًا لأساس مختلف عن غير البيض» (Tatz, 1962: 63). كان هذا نوعًا من التمييز القانوني السافر الذي لم يكن واردًا على الإطلاق في مستعمرة الكيب قبل خمسين سنة.

تطلب الأمر خمس سنوات لكي تنال مواد مشروع قانون تعديل قوانين التصويت القبول من أغلبية الجمعية ويطبق بوصفه قانونًا نافذًا. ومنذ هذا التاريخ لم يوجد تمثيل سياسي لسكان جنوب إفريقيا غير البيض إلا خارج النظام البرلماني، في مجالس «تقليدية» كانت ظاهريًا خاضعة للسلطة البرلمانية. وشهد عام ١٩٣٦ -بالمعنى العملي- نهاية أي ديمقراطية ليبرالية حقيقية لسكان جنوب إفريقيا الذين لم يتمكنوا من تعريف أنفسهم بوصفهم من البيض. وسوف يحقق رئيس الوزراء هيرتزوغ النجاح اعتمادًا على تصريحه عام ١٩٢٩ عن «الأهالي المحليين»: «لن يحصلوا على حق التصويت إلا بطريقة واحدة، ألا وهي الثورة؛ أجل بالقوة وحدها سوف يكتسبونه» (Hertzog، ورد في: McCracken, 1963: 81).

الناخبون الأفارقة والمؤتمر الوطني الإفريقي

قبل مراجعة مؤهلات الحق في التصويت عام ١٨٨٧، ضم جمهور الناخبين في مستعمرة الكيب نحو ٨٠,٠٠٠ شخص، عشرون في المائة منهم على أقل تقدير من «غير الأوروبيين». شملت هذه المجموعة ما سمي بالناخبين الملونين، والنوع الذي وصف آنذاك بـ«الأهالي المحليين». وإلى وقت متأخر يعود إلى عام ١٩٠٧، عقب عدد من الإجراءات التي صممت -جزئيًا على الأقل- للحد من قدرة الأفارقة على التأهل للحصول على حق التصويت، بلغ

عدد الناخبين من «الأهالي المحليين» ٨٤١٨، شكلوا نسبة ستة في المائة من إجمالي مجموع الناخبين (McCracken, 1963: 92 - 3)[1]. لم يكن هؤلاء الناخبون موزعين بالتساوي في المستعمرة؛ بدلاً من ذلك، يبدو أنهم تمركزوا في منطقة «الحدود» الشرقية. كان هذا يعني أن الناخبين الأفراد يستطيعون رؤية نسب الناخبين الأفارقة أعلى بكثير من نسبتهم في المستعمرة برمتها، مع أنه ليس كل جمهور محلي من الناخبين متعدد الأعراق فعليًا. ومع أن القواعد الناظمة لحق الانتخاب في الكيب لم تنتج بالتأكيد جمهورًا من الناخبين يمثلون التركية السكانية في المستعمرة (ولا قصدت ذلك)، إلا أنها أنتجت بالفعل ما يكفي من الناخبين الافارقة لتجعلهم عاملاً فاعلاً في الانتخابات ومجتمعًا قويًا ومؤثرًا.

يبدو أن المؤيدين لحق التصويت في الكيب والمعارضين له قد اتفقوا على أن الناخبين الافارقة يشكلون عاملاً ليس قليل الأهمية في الانتخابات. ففي أعقاب وصول الحكومة المسؤولة إلى السلطة عام ١٨٧٢، فكر جون غوردون سبريغ (الذي سيصبح رئيسًا لوزراء مستعمرة الكيب لاحقًا) مع قدر من الاستحسان بعدد من القضايا التي «انتخب فيها المرشح الناجح إلى البرلمان بدعم من الناخبين المحليين، بينما حصل المرشح المهزوم على عدد أكبر من أصوات الأوروبيين» (McCracken, 1963: 87). وبرأي غوردون سبريغ، كان السياسيون الوحيدون الذين اعترضوا على الناخبين غير الأوروبيين هم أولئك الذين لم يتمكنوا من استغلال مثل هؤلاء الناخبين لمصلحتهم. ويبدو أن انتخاب غوردون وود عام ١٨٦٩ إلى عضوية المجلس المحلي في غراهامزتاون لم يرجع إلى «الصوت الإفريقي» فحسب، بل إلى دعم مجتمع «قبلي» معين، بينما عزا جيمس روز إنز نجاحه السياسي في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر إلى دعم «جمعية

(١) بالمقارنة، ضمت مستعمرة ناتال ستة من الناخبين من «الأهالي المحليين»، و١٥٠ هنديًا، و٥٠ ملونًا في عام ١٩٠٧. لم تسمح المستعمرة بشكل آلي لغير الأوروبيين بالتأهل للتصويت؛ وكان على الناخبين المحتملين تقديم التماس إلى الحكومة، التي لم تكن ملزمة بالموافقة على طلباتهم (Tatz, 1962: 4).

الناخبين المحليين» (McCracken, 1963: 71 - 2). يبدو أن المرشحين السياسيين في الكيب الشرقية، على أقل تقدير، قد أخذوا الصوت الإفريقي على محمل الجد وخاطبوا الناخبين الأفارقة بوصفهم جزءًا مهمًّا من جمهور ناخبيهم. وحتى وقت متأخر يعود إلى العقد الأول من القرن العشرين، حين تقوض الحق في التصويت غير المستند إلى العرق جراء قانون غلين غراي وتعرض للتهميش بالاتجاه نحو التوحيد الإقليمي، لاحظ المراقبون أن النجاح الانتخابي في الكيب الشرقية تطلب بعض الاهتمام على الأقل بالناخبين الافارقة وهمومهم. كما لاحظ بعض أعضاء لجنة شؤون الأهالي المحليين في عامي ١٩٠٣-١٩٠٥، حين توقعوا تنظيم «السياسة المحلية» في مختلف أرجاء الأراضي البريطانية، لاحظوا بقلق أن «من الضروري للرجل الأبيض الذي يريد أن يُنتخب أن يلتمس تأييد الناخب المحلي إذا كان له صوت» (*South African Native Affairs Commission, 1904: 490*). وتوصل أعضاء اللجنة إلى هذه النتيجة بعد مقابلات مع القضاة والمأمورين من المنطقة المحيطة ببلدة كينغ وليامزتاون رجال لهم خبرة شخصية بالواقع والحقائق السياسية. وحتى حين تصدعت الركائز القانونية لحق التصويت غير المستند إلى العرق، واصلت التجربة المعيشة للمرشحين والناخبين زخم ممارسة عمرها قرن من الزمان.

خبر الناخبون الأفارقة بالتأكيد مشكلة التحيز العنصري بطرائق حقيقية تمامًا، لكن ذلك يجب ألا ينفي واقع تجربتهم مع الاستيعاب السياسي. وحتى عندما قدم السياسيون والناشطون البيض الحجة المضادة لمبدأ حق الانتخاب غير المستند إلى العرق (وحتى حين هيمنت العنصرية والعنصرية العلمية على عقول المستوطنين والمسؤولين الاستعماريين)، تابع الناخبون الأفارقة الذهاب إلى مراكز الاقتراع، ووجدوا أسماءهم على اللوائح الانتخابية مثل جيرانهم، وشهدوا في حالات كثيرة فوز مرشحهم. وفي مجرى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان لأولئك الذين تأهلوا للتصويت سبب وجيه يدعوهم لاعتبار أنفسهم جزءًا من المشروع البريطاني في إفريقيا الجنوبية.

في مؤسسة الحق في التصويت وفي الازدهار الاقتصادي الذي جعل من المستحيل الحرمان من ذلك الحق، اكتسبت «(الكلمات المفتاحية المرمزة) في منتصف العصر الفيكتوري، مثل التقدم والتحسن، واقعية مادية متعينة» (Marks, 1986: 47). وبغض النظر هل أراد ممثلو الحكم البريطاني في جنوب إفريقيا من حق التصويت منح الافارقة قوة مؤثرة أم لا، فقد خبره الناخبون الأفارقة بوصفه أكثر من مجرد حالة شاذة أو طبقة براقة على الاستغلال الاستعماري.

ولا كان الناخب، أو حتى الناخب المحتمل، هو وحده الذي أخذ معنى الحق في التصويت بكل جدية. إذ اختبر أقرباؤه وجيرانه نوعًا من الاتصال غير المباشر مع المعترك السياسي. ويبدو أن الزوجات والبنات والشقيقات على وجه الخصوص تقاسمن القيم السياسية (إن لم تكن الآراء السياسية على الدوام). ومثلما أشارت شولا ماركس، شيدت طبقة كاملة من الأفارقة -شملت، أولئك الذين تمتعوا بالحق في التصويت، لكن لم تقتصر عليهم وحدهم- نظرتها إلى العالم «من رؤية منتصف العصر الفيكتوري لـ«نظام عالمي تقدمي» اعتمادًا على فضائل العمل الحر، وحقوق الملكية الآمنة المرتبطة بالسوق الحر في الأرض والولاية الفردية، والمساواة أمام القانون، وفكرة ما عن مبدأ «لا ضرائب دون تمثيل» (Marks, 1986: 48). ولذلك كله، لا تصف الإحصاءات المتعلقة بالناخبين الأفارقة بصورة كافية تلاحم المجتمع معًا بالروح الليبرالية. فإلى جانب كل ألف ناخب، هنالك عدة آلاف من الأفراد الآخرين المتشربين مثله بمبدأ حق الانتخاب غير المستند إلى العرق.

حتى أولئك الأفارقة الذين أثروا وتعلموا، ووجدوا أنفسهم خارج مستعمرة الكيب، فهموا على ما يبدو السياسة من منظور الديمقراطية الليبرالية. تظهر أسرة بود مبيلي كيف أن الوعي السياسي لم يكن ينحصر في الكيب. فقد أمضى آيزايا بود مبيلي سنوات العشرينيات من القرن الماضي موظفًا في بريتوريا، لكنه ربط نفسه بالناخبين الأفارقة الذي قابلهم في مرحلة الطفولة في الكيب الشرقية. كما عاشت شقيقته إليزابيث وزوجها سول بلاتجي خارج

مستعمرة الكيب، لكن أقاما علاقة -عائلية وسياسية- مع الناخبين في الكيب (Cobley, 1990: 71). لقد شكل حق التصويت في الكيب، من عام ١٨٥٤ إلى عشرينيات القرن الماضي، معيارًا ومحكًا للأفارقة من ذوي الذهنية السياسية في شتى أنحاء إفريقيا الجنوبية. وبعد عام ١٩٣٦، اتخذت عملية إعادة تذكر النظام السياسي الممثل بحق الانتخاب غير المستند إلى العرق، صفة «ذاكرة شعبية تزداد رومانسية باطراد» (Cobley, 1990: 75). وفي ما يتعلق ببعض سكان جنوب إفريقيا على الأقل، ستكون الديمقراطية التي تاقوا إليها في أثناء حكم الفصل العنصري هي الديمقراطية الليبرالية المحدودة الكامنة في ذكرياتهم الماضية.

ربما تتضح قوة ارتباط الأفارقة بالنظام الانتخابي في الكيب بأجلى صورة من محاولات الدفاع المتكررة عن ذلك النظام ضد التغيير النوعي. في وقت مبكر يعود إلى عام ١٨٦٤، أصر أفراد أحد المجتمعات المحلية الريفية على أن أي محاولة من الحكومة لتغيير شهادات المواطنة التي تميزهم بوصفهم من سكان المستعمرة ومن الناخبين المحتملين سوف تواجه بالمقاومة العنيفة (Brownlee, 1879: 160). ومع تطور الصحف الناطقة باللغات المحلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، شكل الدفاع عن الحق في التصويت غير المستند إلى العرق موضوعًا رئيسًا للتقارير والافتتاحيات. ولم تنزع التوجهات السياسية لهذه الصحف والمجلات نحو الديمقراطية عريضة المرتكز أو الحقوق الشاملة بقدر ما مالت إلى الليبرالية المقيدة بأفكار العقلانية الاقتصادية. ومثلما أشار أندري أودندال، فإن أندرو غونتشي، محرر صحيفة *Manyano nge Mvo Zabantsundu*، دعم فعلاً قانون تسجيل الناخبين لعام ١٨٨٧، لأنه لم يتحيز ضد السود أنفسهم، بل ميز الناس على أساس الطبقة والثروة (Gontshi، ورد في Odendaal, 1983). ويسلط رأي غونتشي الضوء على نخبوية ضمنية (وكثيرًا ما كانت ظاهرة) ستبقى بوصفها جزءًا من الذاكرة الشعبية عن الديمقراطية الليبرالية.

خاتمة

ظل كثير من الزعماء السياسيين الأفارقة حتى وقت متأخر يعود إلى عام ١٩١٠، على قناعة بأن النظام الانتخابي في الكيب يجب أن يعود إلى شكله المبكر في أوائل القرن التاسع عشر (وتوسع إلى الأجزاء الأخرى من الاتحاد). وصف جيه. تي. جابافو، محرر صحيفة *Imvo Zabantsundu*، قانون الاتحاد بأنه «غير ليبرالي» في إدخاله فوارق مميزة في اللون، مقابل تلك المتعلقة بالطبقة. وأصر على أن القانون ناجم عن أحكام مسبقة ومتحيزة «غير منطقية وغير معقولة» من أولئك الأجانب عن الكيب (Jabavu، ورد في Odendaal, 1983: 152). أما اختياره للكلمات فعبر عن الإيمان العميق والجوهري لليبراليين الأوائل في الكيب في «المعقولية» المشتركة بين الناخبين المؤهلين كلهم.

نما المؤتمر الوطني الإفريقي من رحم الدفاع المستمر عن الحق في التصويت غير المستند إلى العرق. ومنذ تأسيسه حتى خمسينيات القرن العشرين، أتى تأييد المؤتمر والانخراط فيه حصريًّا تقريبًا من الأشخاص والجماعات التي تبنّت الروح الليبرالية المرتبطة بحق التصويت المستند إلى الملكية. يصف روبرت روس الآباء المؤسسين بأنهم «من المتعلمين في البعثات، الذين يلبسون القمصان البيضاء والبزات الدكناء.. ومعظمهم من الناخبين لأعضاء برلمان الكيب» (Ross, 1999: 83). كان الهدف الأولي للمؤتمر محافظًا في الجوهر -الحفاظ على (أو استعادة) الحق في التصويت كما كان في القرن التاسع عشر. ويجب ألا تفاجئنا حقيقة أن من الضروري أن يكون «حمائيًّا، وأبويًّا، وحتى تمييزيًّا في السعي للحفاظ على الحقوق والمزايا القائمة» (Switzer, 19993: 247). أما الليبرالية التي تبناها الناخبون الأفارقة فلا بد أن تنحاز بالضرورة ضد أولئك الذين اعتبروا غير مؤهلين للحياة السياسية. إذ يتأصل التوتر بين الضم والاستبعاد في عمق تاريخ المؤتمر الوطني الإفريقي.

من بيكسلي سيم إلى نيلسون مانديلا، أتى معظم زعماء المؤتمر الوطني الإفريقي من فئة المهنيين ذوي الياقات البيض ولم يلجؤوا إلى الاحتجاج إلا

عندما أجهضت الحكومة طموحاتهم السياسية البورجوازية. لو جاء مانديلا (الذي ولد ونشأ في الكيب الشرقية) في حقبة مبكرة لكان من ضمن جمهور الناخبين. وشكلت رواية الفرصة الضائعة -عن عالم مفقود من الاحتمالية السياسية- جزءًا أساسيًا من تجاربه المبكرة. ومع استمرار تنامي الأسطورة المحيطة بمانديلا، تجدر الإشارة إلى أن جزءًا من ميراثه يتداخل مع تاريخ الديمقراطية الليبرالية في إفريقيا الجنوبية. إن منحنى حياة مانديلا يمثل تذكرة بأن إدارة شؤون البلاد في حقبة ما بعد الحكم العنصري في جنوب إفريقيا مؤسسة لا على النضال ضد الفصل العنصري فحسب، بل على تاريخ أطول من المشاركة السياسية الإفريقية.

الجزء الرابع

تيارات بديلة في الديمقراطية الحديثة

(١٢)

ولادة الديمقراطية:
دور المرأة في الخطاب الديمقراطي في الشرق الأوسط

كيه. لويزا غاندولفو

كان يجب البدء من البداية: المرأة! لا يمكن تحرير أمة داخليًا أو خارجيًا ونساؤها مكبّلة بالأغلال. في خضم هذا الزلزال، هذه الرغبة المجنونة في الحرية للأمة برمتها، ولدت حركتي النسوية.

درية شفيق

(Shafiq، ورد في: Nelson, 1996: 142)

في معظم سنوات القرن العشرين، تضرّرت حقوق المرأة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا جراء آفة مزدوجة: من الداخل، عبر الدولة الأبوية (البطركية) والآليات القانونية المريبة؛ ومن المصادر الخارجية عبر «توثين الإسلام» (Lazreg, 1988: 95)[1] . وفي خضم استعجال البحث عن حلول لتحسين ظروف المرأة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، تعرضت الأفكار السائدة عن الديمقراطية للتجاهل والإهمال، ونسب مصدر التمييز الجندري إلى الجانب اللاهوتي (العقدي)، مع تقليص الاهتمام بالسياق التاريخي والاجتماعي- الاقتصادي. لقد أنتجت فكرة «تعذر فصل الدين عن السياق الاجتماعي- الاقتصادي والسياسي الذي يتكشف ضمنه» منظورًا

(١) جرى الاستشهاد بأعمال كتاب مثل الطاهر بن جلون، وإدريس الشرايبي، وسلمان رشدي بوصفها تجسد أمثلة على توثين الإسلام (Lazreq, 1988: 95).

جديدًا لدراسة الحركات النسائية المبكرة في القرنين التاسع عشر والعشرين (Lazreg, 1988: 59). في السنوات الأخيرة، ألهمت المنظمات النسائية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا جدلاً حيويًا ضمن مجال الدراسات الجندرية، بدلاً من الدراسات السياسية. ومع ذلك، وفر نضالها المبكر ركائز مؤسسة لا للمستقبل الديمقراطي للأجيال اللاحقة فحسب، بل للعودة إلى الممارسات والمعتقدات الدينية والاجتماعية التي فسدت جراء إعادة أسلمة المجتمع. وهكذا، بينما تبرز الدعوات إلى التغيير الديمقراطي دائمًا وأبدًا، سوف يستكشف هذا الفصل الأسلوب الذي ألهمت عبره المرأة التطورات السياسية والاجتماعية في الشرق الأوسط ووجهتها في عملية تجاوزت الأدوار الجندرية لتسهيل الممارسات الديمقراطية.

تتعلق الديمقراطية بحق الانتخاب، والحرية، وحماية حقوق الإنسان؛ وهي متغيّرة ومتقلّبة، لكنها مرنة وقابلة لإعادة التعريف ضمن سياق الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وفقًا للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والدينية في كل بلد. وبدلاً من استعارة نموذج غربي جاهز، توفر الديمقراطية المفصلة على المقاس إطارًا يصبح ضمنه من الممكن والمجدي دعم المواطنين وتمثيلهم. وهكذا، كما دعت المنظمات النسائية إلى حق الاقتراع الشامل والتمثيل المتساوي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين، كذلك تحاول (إعادة) تشغيل العملية الديمقراطية في المنطقة وضمان أن يصبح من الممكن تحقيق شكل من الديمقراطية يلائم البلدان المعنية. يقع الجندر والتمكين في قلب الجدل الديمقراطي الدائر. ونظرًا لأن المفهومين يقرران المدى الذي يصل إليه المجتمع في تطبيق المبادئ الديمقراطية، يجب تعريف كل منهما وتحديده. برأي ماريزيا زاليفسكي، يمكن تتبع أصول نظرية الجندر إلى السؤال المركزي: «من هي المرأة؟»، وإلى إجابات متعددة مثل «المرأة هي ليست الرجل»، «المرأة هي افتقار إلى..»، «المرأة هي الأم»، «المرأة وسيلة للمتعة»، «المرأة عاهرة»، «المرأة نقية» (Zalewski, 2000: 41). المرأة، مثل الديمقراطية، ذاتية تخضع للمناخ السياسي، والبيئة الاجتماعية، والظروف الاقتصادية، ونتيجة لذلك كله

«لا تصبح موضوعًا إلا حين تطيع تمثيلات محددة ومحسوبة عن ذاتها بوصفها موضوعًا، على سبيل المثال بوصفها أمًا (صالحة)، أو زوجة أو ابنة» (Elam، ورد في: Zalewski, 2000: 42). سوف تحلل فكرة المرأة التي ترشح طيبة وصلاحًا في أدوارها المعينة جندريًا بمزيد من التفصيل لاحقًا عبر أعمال قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨)، حيث أشارت المساواة الجندرية برأيه أيضًا إلى السلوك العائلي المطيع المنبعث من الواجب. إذن، من الممكن تعريف الجندر بأنه بنية اجتماعية ينسب فيها الأفراد السلوكيات والتوقعات المنتظرة على أساس الأدوار الأنثوية والذكرية. وعلى شاكلة الديمقراطية، يقرر الجندر المدى الذي تبلغه مشاركة الفرد في المجتمع وكيف يفعل (أو تفعل) ذلك؛ ويعتمد على الظروف الاجتماعية-الاقتصادية؛ وهو متغير ومستجيب للاضطراب السياسي والاجتماعي. ومن ثم، يمكن تعريف التمكين الجندري بأنه «توسيع مواطن القوة لدى الأفراد وقدراتهم على المشاركة في المؤسسات التي تؤثر في حياتهم، والتفاوض معها، والتأثير فيها، والسيطرة عليها، ومحاسبتها» (MENA Development Report, 2004: xviii). ومع جوانب المحاسبة والمشاركة والتغير وفقًا للبيئة المحيطة الاجتماعية-الاقتصادية والاجتماعية-السياسية، يصبح التمكين الجندري والديمقراطية عاملين متجاورين يتعذر فصلهما. يجعل المزيج الناتج أوائل الداعيات النسويات والحركات النسوية في الشرق الأوسط رائدات (إعادة) تطبيق الممارسات الديمقراطية في المنطقة. فعلى الرغم من كل شيء، يحول غياب المساواة (الجندرية) بين الرجل والمرأة الديمقراطية إلى فكرة عقيمة وفائضة عن الحاجة.

أصوات ديمقراطية: الجندر والمساواة في الشرق الأوسط

بحلول نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، عبر الناشطون المطالبون بحقوق المرأة والحق الشامل في الاقتراع عن دعواتهم إلى الاقتراع علنًا عبر الوسائط المكتوبة. من أبرز المطالبين بالمساواة (الجندرية) بين الرجل والمرأة قاسم أمين، وزينب فواز (١٨٥٠-١٩١٤)، ودرية شفيق (١٩٠٨-١٩٧٥)، وهدى شعراوي (١٨٧٩-١٩٤٧)، وغادة السمان (١٩٤٢). صحيح

أن المنطقة تواصل إنتاج وفرة من الناشطين الذكور والإناث، لكن سندرس ثلاثة في هذه الورقة: قاسم أمين (مصر)، وزينب فواز (لبنان)، وغادة السمان (سورية). أعلن هؤلاء آراءهم في المجلات النسائية، والدوريات، والصحف القومية، ونشروا مقالات شابهت البيانات (مانيفستو) آنذاك: حجج دامغة لصالح الأدوار التعليمية والمهنية والاجتماعية للمرأة. وكثيرًا ما تطلعوا إلى الماضي بحثًا عن نماذج لنساء تفوقن في التجارة والأعمال والحرب والحكم (نماذج تعادل تلك التي تمثل نظراءهن الرجال)، واستشهدوا بكليوباترا وزنوبيا وخديجة وعائشة وإليزابيث الأولى (Fawwaz, 2004 [1891]: 224). يبقى لكل من هؤلاء الناشطين عمل واحد: تراثهم، سفر ملهم ومؤثر ينضح بالحماسة الأصيلة من أجل استئصال الظلم (الجندري).

حفزت قاسم أمين تجاربُه مع الهيمنة العثمانية والاستعمار الغربي، وانخراطه في حركة الإصلاح القومي، فألّف كتابين: **تحرير المرأة** (١٨٩٩)، و**المرأة الجديدة** (١٩٠٠). أما زينب فواز كاتبة المقالات النسوية، والروائية، والشاعرة، والمؤلفة المسرحية، فقد برزت تحت رعاية الكاتب والناشر حسن حسني باشا الطويراني، حيث نشرت في جريدته **النيل** في أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر مقالات تشدد على قدرات المرأة، وتدعو إلى المساواة، عبر الإنصاف (الذي يتجلى بالمعاملة النزيهة والمتساوية). أخيرًا، تأسف غادة السمان في مقالة «فلنصلِّ من أجل الجارية التي تجلد» التي نشرت في جريدة **النصر** السورية، لإحجام المرأة عن الانخراط في العمليات السياسية، وتطلق صيحة تدعو المواطنات إلى ممارسة حقوقهن، بينما تسعى دون كلل لتعزيز التحرر والمساواة.

أمضى قاسم أمين، المستشار في محكمة استئناف مصر الأهلية، المتعلم في فرنسا والمدافع البارز عن تحرير المرأة، عامه الأول من ممارسة القانون في بعثة تعليمية في مونبلييه، حيث بقي أربع سنوات، قبل أن يعود إلى مصر عام ١٨٨٥. حين كان في فرنسا، انشغل قاسم أمين بتاريخ الفكر الغربي، وعند عودته دمج في معارفه الإسلامية عناصر من أفكار هيربرت سبنسر، وجون

ستيوارت ميل، وكارل ماركس، وفريدريك نيتشه، وتشارلز داروين (Zeidan, 1995: 15 - 16)، إضافة إلى تفسيرات جديدة للإسلام من فقهاء ومنظرين مثل محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-٩٧)[1]. وبتحفيز من تجاربه وخبراته مع الهيمنة العثمانية والاستعمار الغربي، انخرط قاسم أمين في حركة الإصلاح القومية، وبينما كان الخطاب المتعلق بتحرير المرأة في مصر يركز حتى نهاية القرن بؤرة الاهتمام على التعليم، وسع قاسم وعبده مدى حقوق المرأة، لتمتد من المدرسة إلى بيت الزوجية، وتشمل تعدد الزوجات والطلاق والحجاب. اتضح دور المرأة في النضال ضد الاستعمار بجلاء، وفي عام ١٨٩٩ كتب قاسم أمين تحرير المرأة، وأتبعه على جناح السرعة بكتاب المرأة الجديدة في عام ١٩٠٠، الذي قدم مزيدًا من التفاصيل عن المفاهيم التي تناولها الكتاب الأول.

ما اكتفى قاسم أمين في تحرير المرأة بالإشارة إلى النواقص والعيوب في وضع المرأة آنذاك، بل تناول الإجراءات التي يجب اتخاذها، لمنفعة المرأة والمجتمع المصري عمومًا. قسم الكتاب إلى خمسة أقسام («حالة المرأة في الهيئة الاجتماعية: تابعة لحالة الآداب في الأمة»، «تربية المرأة»، «حجاب النساء»، «المرأة والأمة»، «العائلة»)، وأسف للإخضاع الذي تعرّضت له المرأة والانحطاط الشديد الذي عاشت فيه على مدى التاريخ، حيث «هضم الرجل حقوقها، وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان، وداس برجليه على شخصيتها» (Amin, 2000: 9). وبرأي أمين، يعتمد تقدم المجتمع على حالة نسائه: بقدر ما تمتّعت المرأة الأمريكية والبريطانية والألمانية والفرنسية بحقوقها ازدهرت حضارتها. والأهم دور المرأة في الإسلام، وهي نقطة يعود إليها قاسم أمين مرارًا وتكرارًا من أجل مضاعفة الحاجة إلى المساواة والاستقلالية والتحرير:

---

(١) يعد سيد محمد بن صفدار الحسين (١٨٣٨-١٨٩٧) المعروف باسم جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، من مؤسسي الحداثة الإسلامية (Amin, 200: 1-109).

سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل؛ فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم، وخولها كل حقوق الإنسان.

(Amin, 2000: 7)

تحدى قاسم أمين الموقف التقليدي، الذي يدعو إلى عزل المرأة -«نوع من الحكم بالإعدام»- ووضع قيود على حقها في التعليم. وأكد أن المرأة لا يمكن أن تكون مستقلة إلا بالتربية والتعليم: «فالبنت التي فقدت أقرباءها ولم تتزوج، والمرأة المطلقة، والأرملة التي توفي زوجها، والوالدة التي ليس لها أولاد ذكور- كل هؤلاء المذكورات يحتجن إلى التعليم ليمكنهن القيام بما يسد حاجتهن وحاجة أولادهن.. أما تجردهن عن العلم فيلجئهن إلى طلب الرزق بالوسائل المخالفة للآداب، أو إلى التطفل على بعض العائلات الكريمة» (Amin, 200: 7). حطم تحرير المرأة الحدود في الجدل حول جوانب المجتمع التي كانت غير خاضعة للنقاش سابقًا. وفي مجرى العملية أعلى من شأن التحرير والانعتاق والاستقلالية، بوصفها علاجًا ناجعًا لشرور المجتمع وآفاته -وتلك قضية وطنية ودينية واقتصادية يمكن أن تفيد الجميع (Gandolfo, 2011).

صحيح أن تحرير المرأة حقق انتصارًا في قضية خلافية، لكن مقاربة قاسم أمين أثارت الانتقادات. أطلقت ليلى أحمد على قاسم اسم «ابن كرومر [المندوب السامي البريطاني] والاستعمار»، واتهمته بتبني موقف اعتذاري إزاء الحروب الأوروبية والاستعمار، بينما أدان الحجاب بوصفه أداة إسلامية للقمع والاضطهاد» (Ahmed, 1992: 163). ولم يقابل موقفه بالتجاهل، فقد عارض اثنان من أبرز الزعماء الوطنيين في مصر: طلعت حرب (١٨٦٧-١٩٤١)، ومصطفى كامل (١٨٧٤-١٩٠٨)، نظريات قاسم أمين معارضة شديدة على أساس أنها «غريبة عن مصر»، وأكد طلعت حرب أن تحرير المرأة مجرد مؤامرة خبيثة أخرى لإضعاف الأمة المصرية ونشر الرذيلة والانحطاط في مجتمعها (Hassan, 2000).

من المفارقة أن قاسم أمين وجه نقدًا مريرًا للمرأة التي سعى إلى تحريرها، حيث اتهمها بأنها ناقصة عقل تعودت التبطل والكسل والخفة والطيش:

... إذا اجتمعت مع جاراتها وصواحباتها تصاعدت مع دخان السجاير وبخار القهوة زفراتها، وارتفع صوتها؛ فتقص ما بينها وبين زوجها وأقارب زوجها وأصحاب زوجها وحزنها وفرحها وهمها وسرورها، وتفرغ كل ما في صدرها حتى لا يبقى سر من أسرارها -ولو كان متعلقًا بالفراش- إلا وقد أخبرت به.

(Amin, 200: 32)

ثمة بعد إضافي في انتقادات قاسم أمين يشمل الطبقة والمنزلة الاجتماعية. ففي الفقرة السابقة، يقيم أساسًا عيوب عزلة المرأة، لكن ينظر في موضع آخر بسلبية إلى دور الخادمات (اللاتي تصاحبهن ربة المنزل في مسعى منها لتخفيف ضجر الحياة اليومية- في إثارة طبيعتها المهذارة). وفي الحقيقة، يبلغ قاسم أمين حد اعتبار عزلة النساء «مصدر الفساد في الأخلاق»، لأنها تستحث نساء الطبقة العليا على الاختلاط بنساء الطبقات الدنيا والتكلم بحرية مع الباعة الجوالين، وهي أفعال تناقض رؤيته لتحرير المرأة (البورجوازية وحدها). ومن ثم، بينما يطالب على أحد المستويات بحقوق المرأة، يبقى على آخر راغبًا في أمة من الزوجات والأمهات الصالحات تتفوق لديهن الروابط الطبقية على العلاقات القرابية، في عالم تفصل فيه الرأسمالية بين المجالين العام والخاص، وترعى المرأة أسرتها المباشرة دون أن تشتت الصديقات والجارات من خارج البيت انتباهها (Abu-Lughod, 1988: 261). وفقًا لليلى أحمد، لم يقابل قاسم أمين، لأنه رجل، شريحة واسعة من النساء، ومن ثم فإن تصويره للمرأة المصرية بأنها رجعية وجاهلة ومتخلفة عن نظيرتها الأوروبية، اعتمد على أدلة محدودة (Ahmad, 1992). ومع ذلك، فإن موقع قاسم أمين بوصفه قاضيًا وأرستقراطيًا يجعل مطالبته بتحرير المرأة دعوة مهمة الدلالة «لأنه يمسك بزمام تفسير الشريعة والسياسة الإصلاحية الإسلامية بأسمى أشكالها» (Abisaab and Abisaab, 2000). وعلى الرغم من الانتقاد الموجه إلى أيديولوجيات قاسم أمين، شجع دوره بوصفه مدافعًا رائدًا عن حقوق المرأة في مصر موجة من الناشطين المطالبين بتحريرها، شملت صفية زغلول (١٩١٢-١٩٣٧)، وهدى

شعراوي، التي ستؤسس الاتحاد النسائي المصري عام ١٩٢٣. فضلاً عن ذلك، وكما يلاحظ أنور ماجد، أوجد نشر كتاب قاسم أمين، وردة الفعل عليه، «بشيرًا أو نموذجًا أوليًا» للجدل اللاحق، وضع الأجندة النسوية في النقاش الاستطرادي حول السيادة الثقافية والسياسية (Majid, 1998: 337). وعبر تحرير المرأة، ونظيره المرأة الجديدة، أسهم قاسم أمين في النضال الوليد الذي سيبلغ ذرى سامقة بتوجيه من شعراوي وشفيق.

بالمقابل، قاربت زينب فواز القضية من منظور مساواتي: فقد ولدت من عائلة شيعية فقيرة وأمية في تبنين (جبل عامل) في جنوب لبنان، واختلفت عن معاصراتها مثل وردة اليازجي، وأليس البستاني، وعائشة التيمورية، اللاتي تمتّعن بمنزلة رفيعة أو انتمين إلى النخبة. وبعد زواجها الأول، هاجرت من لبنان إلى مصر، حيث غدت كاتبة بارزة حول قضايا الجندر في الصحف القومية، وأسهمت بمقالات في مجلات مثل الفتح، والمؤيد، والنيل، وأنيس الجليس. في عام ١٨٩٤ ألّفت أول معجم للأديبات مخصص للنساء الشهيرات بعنوان الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، لتتبعه ثلاث روايات ومجموعة من المقالات بعنوان الرسائل الزينبية (١٨٩٧). أكدت زينب في المجموعة ضرورة منح المرأة حقوقًا سياسية مساوية لتلك التي يتمتّع بها نظيرها الرجل، ودحضت فكرة أن حياة المرأة يجب أن تقيّد في عالم البيت والأسرة.

في عام ١٨٩١، دعت زينب في مقالة «الإنصاف» إلى الاعتراف بقدرات المرأة وضرورة معاملتها على قدم المساواة مع الرجل. وردت على حجة قدمتها هنا كسباني كوراني (١٨٧٠-٩٨) في مقالتها «المرأة والسياسة»، التي نشرت في صحيفة لبنان. ففي نقد بليغ لنظرية كوراني بأن المرأة «لا تقدر على عمل خارجي مع أداء واجبات ما يلزم لخدمة الزوج والأطفال»، قالت زينب: «.. وحيث إن الرجل والمرأة متساويان بالمنزلة العقلية، وعضوان في الهيئة الاجتماعية، فما المانع إذن من اشتراك المرأة في أعمال الرجال، وتعاطيها الأشغال في الدوائر السياسية؟». ترتبط مقالة «الإنصاف» بصلة قوية مع «المرأة والسياسة»، فقد تبنّت كل من الكاتبتين موقفًا جداليًا من قضية التفسيرات الدينية

والاجتماعية والتاريخية لأدوار المرأة في المجتمع، في الغرب والشرق الأوسط على حد سواء. ولأن المرأة تفوّقت أكاديميًا في مجالات متنوعة مثل الفلسفة والهندسة، والقانون والرياضيات، توصلت زينب إلى حكم مفاده أن جنس النساء يمكن أن يكرّس نفسه للعمل والتفوّق والامتياز في مثل هذه المجالات، لكنه يواجه العقبات المعيقة لنجاحه المستمر بسبب جنس المرأة (Gandolfo, 2011). جعلت مثل هذه القيود والحدود المرأة مستبعدة إلى الأبد من «الجماعة الحاكمة» –جماعة لن يعيقها حضور النساء بل يثريها. وخلافًا لما افترضته كوراني، لا تعد المشاركة المتساوية للمرأة عاملاً غير طبيعي، بل تحقق واقع أن المرأة مساوية للرجل على مستوى القدرات، مثلما أظهرت زينب عبر الاعتماد على مثال من النساء اللاتي حكمن في العصور ما قبل الحديثة والنساء في صدر الإسلام. إن فعل منع المرأة من الارتقاء إلى ذرا السياسة والمجالات المهنية الأخرى استنادًا إلى منطق كذلك الذي عبّرت عنه كوراني هو في حد ذاته فعل شاذ وخارج على المنطق.

تعرّض توكيد زينب فواز على أن المرأة يمكن أن تضاهي الرجل في التميز، إن لم تتفوق عليه، للازدراء من الأوساط السياسية والدينية. فقد رد الشيخ أحمد عارف الزين (١٨٨٤–١٩٦٠)، مؤسس مجلة العرفان البيروتية، بعد ما أثار قضية الشريعة ودور الحجاب بوصفه معيقًا لتقدم المرأة في مجالات مثل السياسة، بالقول إن المرأة لا تستطيع أداء وظائف الرجل وأدان رد زينب على كوراني. واستجابة لذلك، أعادت زينب تأكيد نقطة حاسمة الأهمية في مقالتها، حيث أشارت إلى أنها لم تنتهك القواعد الشرعية للفقه الإسلامي. وأن فكرة الشيخ عن عجز المرأة عن تأدية وظائف الرجل خاطئة، لأن المرأة الغربية سبقت الرجل. ولا يمكن للحجاب أن يمنع النساء من القيام بأعمال الرجال (Ibrahim، ورد في: Zeidan, 1995: 65).

ثبت أن أعمال زينب، ومنها الرسائل الزينبية، والدر المنثور، جريئة وأصيلة في موقفها وسهّلت الدعوات المستقبلية لتحرير المرأة ومنح حقوق متساوية لها في الشرق الأوسط. فضلاً عن أن الدر المنثور أسهم إسهامًا مهمًا

في تغيير المدركات التقليدية عن المرأة بوصفها مجرد وسيلة للزواج وإنجاب الأطفال. قبل نشر الكتاب في عام ١٨٩٤، لم يظهر أي سجل لحياة النساء الشهيرات بالعربية؛ ومن ثم، وفّر نشره مصدرًا للمعلومات لكتاب مارلين بوث شهيرات النساء، مع أن عمل زينب لم يُعترف به في حالات كثيرة (Booth, 1997: 841). ومثلما اعتمدت زينب فواز على النساء اللاتي حكمن في العالم القديم مثل كليوباترا وزنوبيا، خدمت سير النساء الشهيرات التي نشرت في المجلات وظيفة توعية القراء بضرورة الكفاح وتحسين ظروف المرأة. على نحو مشابه، نجحت زينب في تسجيل المحفزات الوليدة لحركة تطالب بالحق في الاقتراع والمساواة، مع أن شيئًا لن يحدث في سنوات عديدة لاحقة؛ ولا ريب في أن أفعال النساء في الماضي تغرس الأمل في المستقبل. وخلافًا للاستكانة تحت نير القيود الدينية المكبّلة، ظلت المرأة دومًا فاعلة ونشطة واستمرت حاجتها إلى الديمقراطية تخترق المجتمع إلى أن تحقق جزء من أهدافها في منتصف القرن العشرين.

مع مرور سنوات القرن العشرين، بدأ مسعى المدافعين عن حقوق المرأة والناشطات النسويات مثل قاسم أمين وزينب فواز يؤتي ثماره: نالت المرأة حق التصويت في مصر (١٩٥٦)، ولبنان (١٩٦٤)، وسورية (١٩٤٩)، قبل أن يلغى ثم يعاد مرة أخرى مدة وجيزة عام ١٩٥٣. ولدت الأديبة السورية غادة السمان في دمشق عام ١٩٤٢، وكتبت كثيرًا من القصص والروايات والمقالات التي تتناول الهوية الثقافية، والصراع، ودور المرأة في المجتمع. صحيح أن السمان تكتب وتنشر إنتاجها منذ أكثر من أربعين عامًا، لكن الدأب العنيد الذي جعلها نجمة الحركة الأدبية النسوية في المنطقة لم ينحسر أو يتراجع، مثلما تشهد مقالة «دستورنا: نحن الفتيات المتحررات».

نشرت المقالة (حملت أيضًا عنوان «فلنصلّ للجارية التي تجلد») في جريدة النصر السورية في نوفمبر ١٩٦١، وعبّرت فيها غادة السمان عن سخطها على نساء حماة في سورية اللاتي رفضن التصويت في الانتخابات. قسمت المقالة إلى ثلاثة أجزاء - «جريمة أن تعشق الجارية أصفادها»، و«دستورنا -نحن

الفتيات المتحررات»، و«لن يزرعونا بعد اليوم في شرانق الضباب»- واستهلت بإدانة رفض النساء حق الاقتراع، وهو رفض شبهته غادة السمان بامرأة محبوسة في كهف «صهرنا لها السلاسل، [فـ]عادت تجدلها لسيد كي يقيدها من جديد.. لأنها تخاف أن تحيا.. لأنها أجبن من أن تحمل مسؤولية الحياة». (Samman, 2004 [1961]: 138). وردًا على نساء حماة اللاتي رفضن التصويت لأن الدين يمنعهن من ذلك، استشهدت بعائشة زوج النبي، التي اتهمت في حادثة الإفك ثم بُرِّئت. وحين تتخلى المرأة عن حقها في المشاركة بوصفها إنسانًا، ترتكب فعلاً خيانيًا، يشبه غدر الرمش بالرمش، والظفر بالأصبع، والكف بالذراع (Samman, 2004 [1961]: 140). في الجزء الثاني، فصّلت الكاتبة السمات المميزة للفتاة المتحررة، ولاسيما إيمانها بأنها إنسان كالرجل تمامًا، وإدراكها بأن الفارق بين الرجل والمرأة هو في الدرجة وليس في النوع، فهما متساويان لأنهما بشر، ومن ثم يجب أن يتمتّعا بحقوق إنسانية متساوية. وبينما أدان نقادها مصادقتها على حرية الاختيار، ردت بالقول إن «الاختيار هو الشيء الوحيد الذي تنتج عنه المسؤولية والشيء الوحيد الذي يعطي الأحكام الأخلاقية قيمتها الحقيقية» (Samman, 2004 [1961]: 141). ومن ثم، فإن الحرية والاختيار يمكنان المرأة ويرشدانها أخلاقيًا، لكن بطريقة لا يمكن تطويرها لأنها مقيدة بالتقاليد الدينية أو الاجتماعية أو السياسية. في القسم الأخير، تنتقد غادة السمان المجتمع العربي انتقادًا شديدًا وأولئك الذين يزعمون أن المرأة العربية التي لا تتبع الأسلوب الغربي في التحديث قد فشلت ومن ثم فهي غير قادرة على التغيير، لأن من الأفضل أن نستقصي الأسباب وراء تخلّف المرأة العربية بدلاً من إعادتها إلى أصفادها في الكهف والقول إنها لا تناسب سوى الظلمة (Samman, 2004 [1961]: 142).

تصدّت غادة السمان في مختلف أقسام المقالة لقضية اجتماعية-سياسية خلافية، وأعادت التوكيد على موقفها عبر مقالة لاحقة تحمل عنوانًا صداميًا: «فلنطالب بتحرير الرجل أيضًا». في زمن نشر المقالة، كانت النساء السوريات عند مفترق طرق: فقد منحن حق الاقتراع مدة وجيزة عام ١٩٥٣، ثم أبطل حتى

عام ١٩٧٢، وعبّرت غادة عن إحباطها من الحقبة، حيث اختلفت النساء على قضية حق التصويت. وعبر استحضار دور الإسلام في تحرير المرأة وحريتها، قدمت منظورًا جديدًا جعل الحرية فرصة موجودة أخلاقيًا ومتوافقة مع مبادئ الإسلام، بينما يتمتّع الشخص الذي يمتلكهما بالحقوق الكاملة بصفته مواطنًا سوريًا. سوف تؤسس هذه المقالة البارزة بؤرة ونبرة سوف تلازمان أعمال غادة السمان المتأخرة: مطالبة حماسية بحقوق المرأة، ودفاع عن الهوية الثقافية، وصدام بين التقليد والتقدم. وعبر هذه المفاهيم يتبدّى موضوع «صرخة للحرية» في مقالة «دستورنا» وفي أعمالها المتأخرة. تصبح هذه الصرخة ملموسة على نحو خاص في الأولى، حيث تعير «النصلّ من أجل الجارية» نبرة دينية إلى الرثاء الاجتماعي-السياسي. وهكذا، ترتبط الرغبة في الحرية برأي غادة السمان بقضية تحرير المرأة. وفي هذا السياق، تقدم رؤية خلافية لكن مصيبة للظروف -والخيارات- السياسية للنساء السوريات في الحقبة الانتقالية قبل أن يحصلن على الحق الدائم في الاقتراع. وعلى الرغم من مرور وقت طويل منذ نشر المقالة، إلا أنها لم تفقد نبرتها الملحّة والعاجلة، وبقيت نقدًا سديدًا لدور المرأة في الإطار الاجتماعي-السياسي للدولة.

ديمقراطية جديدة: نسوية إسلامية، وعلمانية، ومشاركة جندرية

احتل الإسلام مركز الجدل في الحملات المطالبة بحقوق المرأة ضمن الشرق الأوسط وخارجه في القرنين التاسع عشر والعشرين. فقد استشهد الناشطون والناشطات بالدين بوصفه قوة تقدمية دافعة، مع إشارة إلى الجوانب المساواتية في القرآن، وقوة رجعية قامعة، مع دعوات للعودة إلى جاهلية ما قبل الإسلام. في السنوات الأخيرة، برز شكل جديد من النسوية يدمج بسلاسة الفكرتين معًا ويروج نظرة إلى الإسلام تضعه إلى جانب المساواة الجندرية عبر النسوية الإسلامية. ومع أنها حركة جديدة نسبيًا، إلا أن هذه النسوية انقسمت إلى أربعة فروع: النسوية الإسلامية الصوفية المرتكز؛ والنسويات اللاتي يعتقدن بضرورة التعامل مع المعايير القرآنية بوصفها وصايا أخلاقية لا اشتراطات فقهية؛ والنسويات اللاتي يسعين إلى تبديد فكرة أن الحجاب أداة للقمع؛ والنسويات

المسلمات الراديكاليات، اللاتي عملن على إعادة تفسير القرآن بحيث تتبدّى فيه المكاسب والفوائد التي منحت للمرأة (Lapidus, 2002: 864 - 5). برأي النسويات الإسلاميات، يوفر القرآن مصدرًا للإلهام يحسّن ظروف المرأة: بدلاً من إدانة الإسلام بوصفه معاديًا لحقوق المرأة، تشير هؤلاء إلى الظروف التاريخية للمجتمع التي تمثّل قوة مؤثرة وراء إخضاع المرأة وقمعها. ارتقت منزلة المرأة في المجتمع العربي في صدر الإسلام، كما يؤكدن؛ وقبل ذلك، كانت المرأة تعد من الأملاك المنقولة في المجتمع الأبوي (البطركي) القائم على العشيرة والنسب. ولا ريب في أن ذلك يتفاوت بتفاوت القبائل، إذ لم تحرم النساء كلهن من الاستقلالية. على سبيل المثال لا الحصر، كانت خديجة، زوج الرسول الأولى، سيدة أعمال مستقلة إذا جاز التعبير. شكل القرآن جسرًا واصلاً بين عصرين، ومنح المرأة حقوقًا في مجال الملكية والطلاق، بينما قامت بأدوار أساسية داخل الأسرة، حيث ربطتها بعلاقات مع الأسر الأخرى، وتوسطت في الزيجات، وتولّت مهمّة تحفيظ القرآن للأطفال (Lapidus, 2002: 854). أما مشاركة النساء في الحياة العامة فقد وسعت الانقسام الاجتماعي-الاقتصادي؛ إذ أصبحت نساء الطبقة العليا العثمانية من أصحاب الأملاك، ومنحن الأوقاف، وأراضي «التيمار»، والشراكات التجارية. على نحو مشابه، شاركت نساء الطبقات الدنيا في تربية المواشي، وزاولن المهن الحرفية، والزراعة، وصناعة الخزف (Lapidus, 2002: 854).

بحلول منتصف القرن العشرين، نقلت النساء العربيات البعد الإسلامي إلى الواجهة عبر مساءلة المرجعيات الدينية وتحدي موقفها المتشدد ضد المرأة في ما يتعلق بالتعليم والعمل المهني والقانون. في عام ١٩٥٢، شنّت درية شفيق هجومًا على مفتي الديار المصرية الشيخ حسنين مخلوف، وذلك في مقالة بعنوان «الإسلام والحقوق الدستورية للمرأة». ودعت إخوانها في الإنسانية إلى الدفاع لا عن مصر فحسب، بل عن دينهم أيضًا، ضد فكرة أن المرأة خلقت للفتنة؛ لأن ذلك يتناقض مع مبادئ الإسلام السمحة في ما يتعلق بالمرأة (Shafiq, 2004 [1952]: 354). وأشارت إلى وجهة نظر المفتي السابق، الشيخ علام نصار،

الذي أكد أن المساواتية متأصلة في الإسلام. إذ ينظر الإسلام برأيها إلى المرأة كما إلى الرجل في ما يتصل بالإنسانية والحقوق والشخصية. فالرجل والمرأة متساويان شرعًا. الرجل يحكم عليه بالموت إذا قتل امرأة، والمرأة يحكم عليها بالموت إذا قتلت رجلاً، ولذلك فهما متساويان. كما منح الإسلام المرأة حرية اختيار زوجها والموافقة على عقد الزواج وتنفيذه طالما كانت بالغة راشدة. وهذا دليل على أن الإسلام قدم ضمانات للمرأة في أهم جانب من جوانب حياتها (Shafiq, 2004 [1952]: 355).

وفقًا لحجة درية شفيق، تعد القيود المفروضة التي تعيق حصول المرأة على التعليم وممارسة المهن متناقضة أيضًا مع المصلحة الوطنية. ولأن القومية اندمجت بالنسوية، ترافق تحرير المرأة المصرية مع إدانة الفصل الجندري، والزواج المقرر والمرتب سلفًا، وتعدد الزوجات، والطلاق التعسفي، التي برزت في أجندة حملات الناشطات في نهاية القرن بوصفها تعيق التقدم الوطني. وبهذه الطريقة، وعبر جمع الخطاب النسوي مع الخطاب البلاغي الإسلامي، استخدمت المطالبات بحقوق المرأة، مثل درية شفيق، السلاح ذاته الذي لجأ إليه النظام الأبوي (البطركي) لإخضاعهن، وقارعن به الخصوم الأيديولوجيين.

برأي كاتبات نسويات معاصرات مثل فاطمة المرنيسي ونوال السعداوي، أفرز الإسلام المحافظ أثرًا سلبيًا في حرية المرأة وحقوقها، التي تمتّعت بها سابقًا في الجاهلية وصدر الإسلام. ومثلما تشير نوال السعداوي، أصبحت المرأة بمرور الزمن مرادفة للفتنة (الفوضى) والمتعة، ما أدى إلى تكييف موقف الرجل العربي الغامض وكبح استقصائه الكافي لمأساة المرأة في ثقافته (El Saadawi, 1980: 165 - 7). العودة إلى حقبة سابقة من الحرية أسلوب لجأت إليه فاطمة المرنيسي، التي عدت الديمقراطية بعد إعادة تعريفها صيغة من الشرك (إشراك إله آخر مع الله)، والجاهلية حقبة من النقاش وحقوق الإنسان (Mernissi، ورد في: Majid, 1998: 329). ومن ثم، حولت الجاهلية من حقبة سلبية مرتبطة بالجهل وغياب العقل إلى عصر يستحق المحاكاة؛ بالمقابل، قدم الإسلام بوصفه معاديًا للتاريخ والنسوية، وساعيًا بدأب وإصرار إلى «تحجيب كل ما يهدد الإيمان،

بغض النظر هل جاء الخطر من الديمقراطية الغربية، أم التاريخ.. أم مجرد شكل من أشكال التغيير» (Majid, 1998: 329). ومع ذلك، وبينما تتطلع السعداوي والمرنيسي إلى العصر الجاهلي بحثًا عن نماذج لحرية المرأة، يرد ماجد بالقول إن تقييد حريات المرأة لا يعود إلى فرض الإسلام بقدر ما يعود إلى التحول الاجتماعي-الاقتصادي وقوة الثقافة الشفاهية في العالم العربي. فعلى الرغم من العيش في مجتمع ذكوري، إلا أنه كان من السهل على المرأة الحفاظ على الشفاهية متحررة من القمع، كما تبدّى ذلك بكل وضوح في الأندلس أثناء القرنين الحادي عشر والثاني عشر، حيث استعرضت النساء حرياتهن الجنسية عبر الشعر وأساليب الحياة الشخصية، ما فتن الأوروبيات المعاصرات (Majid, 1998: 336; Walther, 1993: 144 - 9). وحقيقة أن هذه الثقافة الشفاهية المتوهجة قد أصبحت أكثر عقمًا نتيجة تراجع الوضعيات الذكورية - الاجتماعية حقيقة قابلة للنقاش والمساءلة: إذ إن لجوء الكتّاب المحدثين بوتيرة أكبر إلى أوروبا بحثًا عن التعبير الأدبي لا يشير إلى تقلّص تأثير أعمالهم أو قدرة الإسلام بوصفه قوة إيجابية كوزموبوليتانية للتقدم. ومع استمرار الصراع من أجل التقدم الديمقراطي في سياق المساواة الجندرية في القرن الحادي والعشرين، اندلعت معارك أيديولوجية جديدة تنازعت فيها الناشطات النسويات الإسلاميات مع الإسلاميين المحافظين، حيث سعى كل طرف إلى إعادة تعريف مبادئ الإسلام وأحكامه وفقًا لأجندته الخاصة. برأي المرنيسي، تظهر حقيقة تركز الهجمة الجديدة على زي المرأة وحراكها ومكانتها أن الهوية الإسلامية المعاصرة في حالة من الفوضى والاضطراب، وذلك مع إثارة التحولات الاجتماعية تحديات للسلطة الأبوية القائمة (Kandiyoti, 1991: 9 - 14).

خاتمة

على الرغم من مساعي الناشطات في مجال حقوق المرأة في الشرق الأوسط، يبقى عدد مهمّ من الإصلاحات التي يجب تنفيذها في ميادين المواطنة والجنسية وحقوق الإنسان. والصدع الذي انفتح بغيابها الواضح لا يكتفي بتقويض المبادئ الديمقراطية في سياق منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا

فحسب، بل المبادئ الإسلامية المساواتية أساسًا. ووفقًا لجميع الدعوات الصاخبة التي أطلقتها الناشطات، لم يجلب القرن العشرون سوى تقدم طفيف على الأرجح. ومثلما تعرضت قوانين المواطنة للاعتداء من قوانين الأحوال الشخصية البطركية التي أعطت الأولوية والسيادة للرجل في الزواج والطلاق والوصاية والإرث، أضعفت التقاليد قيمة المرأة عبر الأحكام القانونية المتساهلة بحق جرائم الشرف (Davis, 1999; Hasso, 2005; Joseph, 2000; Kandiyti, 1991). ومع ذلك، وفّر الكفاح المستدام من أجل المساواة (الجندرية) بين الرجل والمرأة -بالاقتران مع نهوض النسوية الإسلاموية - أملاً واعدًا بتجديد هجمة النسوية في المنطقة.

صحيح أن المرأة قامت بأدوار حاسمة الأهمية في النضال الوطني، بوصفها رمزًا للمجتمع والأمة وباعتبارها مقاتلة -ولاسيما في الانتفاضة الفلسطينية (١٩٣٦-٣٩)، لكن مشاركتها شهدت مدًّا وجزرًا مع الوقت. وبعد عام ١٩٤٨، أدى الضغط من أجل الامتثال للمعايير الأخلاقية والثقافية إلى تقليص إسهامها في توفير الرعاية الطبية، وتهريب الأسلحة، وجمع التبرعات. ومع تفجّر الانتفاضة الأولى (١٩٨٧-٩٣)، ثم انتفاضة الأقصى (٢٠٠٠)، اجتذب الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة النساء الفلسطينيات إلى الصراع عبر أداء أدوار سياسية، بوصفهن ربات بيوت، ورائدات اجتماعيات، وحتى استشهاديات. لكن استنتاج أن النضال الوطني أضعف قيود النظام البطركي سيكون مغاليًا في التفاؤل: مع أن الأدوار الجندرية تتقلب وتتذبذب يستمر النظام البطركي في هيمنته المحكمة. وتتحقق الآن في غزة مخاوف النسويات الفلسطينيات من عودة المرأة في نهاية المطاف إلى دورها الجندري النمطي. ووفقًا للمركز الفلسطيني لتقرير حقوق الإنسان حول تأثير عملية «الرصاص المصبوب» (ديسمبر ٢٠٠٨-يناير ٢٠٠٩) في النساء من سكان غزة، تعرّضت المرأة على نحو متزايد للتهميش والفقر والمعاناة (Palestinian Center for Human Rights, 2009: 5).

ليست الديمقراطية مستحيلة التحقق في الشرق الأوسط؛ لكن يجب أن تولد من التاريخ والثقافة والدين. وقبل كل شيء، يجب أن تكون استيعابية تضع المرأة قانونيًا واجتماعيًا وسياسيًا على قدم المساواة مع نظيرها الرجل. أما الركائز المؤسسة فهي موجودة: أعمال قاسم أمين، وزينب فواز، ودرية شفيق، ونوال السعداوي، وفاطمة المرنيسي، التي تظهر عدم وجود تناقضات جوهرية بين الإسلام والديمقراطية. أما مقاومة برامج (إعادة) الأسلمة التي تروجها المنظمات الأصولية فقد أصبحت أولوية. من المؤكد أن مقابل كل خطوة إلى الأمام هنالك خطوتان في الاتجاه المعاكس على ما يبدو -طبيعة المنطقة ذاتها، المتضررة بالنزاع والفقر والتقاليد المتحصنة في البلاد، تشكل عقبات تتحدى مساعي الإصلاحيين والناشطين والناشطات. أما الحل فيكمن -مرة أخرى- في عكس القوى التي تعمل ضد تحرير المرأة: إذا كان المؤيدون للحفاظ على البنى البطركية يفسرون الإسلام وفقًا لإغراضهم، يجب تحفيز إعادة تعريف للإسلام، تعريف يعتمد على قدرة الدين المتأصلة على التفاعل والإسهام والمشاركة على المستوى العالمي، سياسيًا وثقافيًا، وعلى أساس الحوار بين الأديان، واحتلال المساواة (الجندرية) بين الرجل والمرأة مرتبة مركزية في جدول الأعمال. عندئذ فحسب، سوف تسير المرأة قدمًا في النضال من أجل المساواة والديمقراطية، بعد أن تتحرر من مضامين التغريب.

(١٣)

شوارع العراق
الاحتجاجات والديمقراطية بعد صدام

بنجامين عيسى خان

منذ غزو «تحالف الراغبين» بقيادة الولايات المتحدة عام ٢٠٠٣، احتلت شوارع العراق مكانًا بارزًا في وسائل الإعلام والخطاب السياسي. وأكدت هذه التغطية الإعلامية على نحو كاسح الفوضى والاضطراب المنتشرين في هذه الشوارع، عبر تصوير العنف المروّع الذي اتخذ شكل تفجيرات انتحارية، وعمليات خطف، وقصف بمدافع الهاون، وهجمات بالعبوات الناسفة محلية الصنع، وعداوات طائفية، وتهديد باندلاع حرب أهلية شاملة. وربما يمكن تقديم الحجة على أن نزعة وسائل الإعلام الغربية، والأكاديميين، والمعلقين الآخرين إلى توكيد الفظائع التي تحدث يوميًّا في عراق ما بعد صدام قد عتّمت على التطور السياسي الإيجابي، ودفنت قصصًا ناجحة للديمقراطية الوليدة في العراق تحت سلسلة لا تنتهي على ما يبدو من حمّامات الدم والفوضى والتشوّش. وحين يركز الانتباه على المشهد السياسي في العراق، يميل هذا الانتباه إلى تفضيل الخلافات وعوامل الشقاق بين الفصائل العراقية الإثنية-الدينية المتنوعة على تعقيد السياسة العراقية والطبيعة الاستيعابية والتقدمية للمداولات الديمقراطية التي تجرى هناك.

إضافة إلى ذلك كله، أكدت أغلبية هذه التغطية أن العراق يفتقد ببساطة الشروط المسبقة الاجتماعية والسياسية الضرورية لبناء أشكال ديمقراطية من الحكم (Isakhan, 2007b, 2008a). على سبيل المثال، في عام ٢٠٠٦ نشرت

مجلة US Today افتتاحية بقلم الضابط السابق في الجيش الأمريكي رالف بيترز، جلب فيها إلى الواجهة خطابًا بلاغيًا استشراقيًا كلاسيكيًا[1] عن التنافر المتأصل بين الشرق الأوسط والديمقراطية، وفي الوقت نفسه يبرئ الولايات المتحدة من ذنوبها. يكتب قائلاً:

> لكن على الرغم من أخطائنا كلها، منحنا العراقيين فرصة فريدة لبناء ديمقراطية قائمة على حكم القانون. لكنهم فضلوا التورط في العداوات القديمة، والعنف الطائفي، والتعصب الإثني، وثقافة الفساد. يبدو أن المشككين على حق: لا يمكن للمجتمعات العربية دعم الديمقراطية كما نعرفها.. كان العراق فرصة العالم العربي الأخيرة لركوب القطار إلى الحداثة، ومنح مستقبل للمنطقة، لا مجرد ماض مرير. إن العنف الذي يضرج شوارع بغداد بالدم ليس عارضًا لعدم كفاءة الحكومة العراقية فحسب، بل لعجز العالم العربي الشامل عن التقدم في أي مجال من مجالات المسعى الإنساني المنظم. نحن نشهد انهيار حضارة.

(Peters, 2006)

صحيح أن التقييمات المتوازنة للمشكلات المستعصية التي تواجهها الديمقراطية العراقية، إلى جانب اعتراف مفتوح بإخفاقات الحكومة العراقية والفساد المستشري الذي يصيب بآفته الدولة، ليست استشراقية بحد ذاتها، لكن من المفيد ملاحظة كيف عُدّت هذه التقييمات مرارًا وتكرارًا مؤشرات دلالية على مشكلة أكثر عمقًا. هنا، يربط بيترز مثل هذه المشكلات مع «الثقافة»، و«المجتمعات العربية»، و«الماضي المرير»، والحضارة»، و«العجز الشامل للعالم العربي عن التقدم في أي مجال من مجالات المسعى الإنساني المنظم». يقترح ذلك كله نوعًا من الفرادة الاستثنائية العراقية (والعربية أو الإسلامية على نحو أشمل)، التي نسيت المعاناة الطويلة والمشقات المضنية والبلايا والمحن

(١) انظر أعمال إدوارد سعيد، ولاسيما كتابه الرائد «الاستشراق».

التي بنيت عليها الديمقراطية الغربية، فضلاً عن قدر من البدائية والجمود على المستوى الثقافي، ما يفترض أن العراق محاصر في إسار شبكة لا يمكن تفكيكها من التقاليد التراثية المعادية للديمقراطية. من الواضح أن مثل هذه التغطية الاستشراقية للعراق وعجزه المزعوم عن الدمقرطة تعتمد على افتراضات لا تتعلق بالطبيعة الاستبدادية للشرق فحسب، بل بالغرب ونزوعه الأصيل إلى الديمقراطية. وحقيقة أن العراقيين عاجزون عن الدمقرطة لا تعد خطأً القوى الغربية الغازية والمحتلة، أو النظام السياسي الذي حاولت زرعه، بل مؤشر دلالي على طبيعة الشعب العراقي المتخلفة والبربرية.

لكن في الحقيقة هناك تاريخ «سرّي» كامل للديمقراطية في عراق ما بعد عام ٢٠٠٣. وثمة أدلة دامغة تشير إلى عودة إلى الثقافة المدنية، حيث تطورت شوارع العراق بشكل متزامن لتصبح بؤرة للتشاور والجدل والنقاش. على سبيل المثال، في أعقاب سقوط النظام البعثي، شكلت مصفوفة معقدة من الفصائل السياسية والدينية والإثنية-الطائفية أحزابًا سياسية وحركات للمجتمع المدني، كان للعديد منها أجندات سياسة مكتوبة، بينما انخرط بعضها في تحالفات ومشاورات ومجادلات سياسية معقّدة حول القضايا الرئيسة التي تواجه الدولة (Davis, 2004: 1, 3, 2007: 3). تملك أغلبية هذه الفصائل منافذ إعلامية يتلقفها جمهور متحمّس ومتعطّش لأخبار لا تخضع للرقابة، حتى وإن كانت حزبية. انطبق ذلك على وجه الخصوص على الفترة التمهيدية للانتخابات والاستفتاء في مختلف أرجاء العراق عام ٢٠٠٥، حيث أدّت وسائل الإعلام العراقية وظيفتها بصفتها سلطة رابعة، وزودت المواطنين العراقيين بكم غني من المعلومات حول السياسات والسياسيين والأحزاب الرئيسة (Isakhan, 2006, 2008b, 2009). تبعت ذلك مناسبة الانتخابات ذاتها، التي شهدت نزول ملايين العراقيين -شيبًا وشبانًا، سنة وشيعة، كردًا وعربًا، مسيحيين ومسلمين- إلى الشوارع حيث انتظروا صابرين في صفوف طويلة فرصتهم لأول مشاركة في انتخابات ديمقراطية حقيقية تجرى في العراق منذ عدة عقود، بعد ماس خاطروا بمواجهة التهديدات بمزيد من العنف. استمرت هذه التوجهات في انتخابات

مجالس المحافظات في يناير عام ٢٠٠٩، التي شهدت انتشار الملصقات الدعائية الملونة على جدران المباني في شتى أنحاء العراق، بينما وزع المتطوعون العاملون مع الأحزاب المنشورات عند نقاط التفتيش. واستخدم غيرهم من المتطوعين أساليب تكتيكية أكثر تقليدية، مثل زيارة المنازل، وإجراء المقابلات الإذاعية، وإقامة تجمعات عامة يدعى فيها المواطنون العاديون إلى استجواب المرشحين البارزين حول سياساتهم (Isakhan, 2011).

واعتمادًا على المناقشة السابقة للتيارات الديمقراطية ضمن العراق، يسعى هذا الفصل إلى توثيق ممارسة الشعب العراقي لحقه في الاحتجاج وتأثير هذه الاحتجاجات في المشهد السياسي لحقبة ما بعد صدام. منذ عام ٢٠٠٣، نزل العراقيون مرارًا إلى الشوارع في حشود جماهيرية ضخمة للتعبير عن اهتماماتهم وهمومهم حول كل شيء: من استمرار احتلال القوات الأجنبية بقيادة الولايات المتحدة، إلى فشل الحكومة في توفير الأمن والبنية التحتية الأساسية، إلى الاحتجاج على البرامج الخليعة التي تبث على التلفزيون العراقي. وتختتم هذه الورقة بتقديم الحجة على أن المواطنين العراقيين الذين يقومون بدور فاعل في أسلوب حكمهم، ويشاركون في الآليات الديمقراطية مثل الانتخابات والتظاهرات الحاشدة، يساعدون في إيجاد ديمقراطية أكثر نشاطًا وحيوية.

ديمقراطية القاعدة الشعبية

تبدأ الحكاية الأقل شهرة للديمقراطية في العراق بعد سقوط بغداد مباشرة في أبريل ٢٠٠٣، حين شهدت البلاد سلسلة كاملة من الانتخابات العفوية. في المدن الشمالية القريبة من المنطقة الكردية مثل الموصل، والمدن السنية العربية مثل سامراء، وفي المدن الشيعية الشهيرة مثل الحلة والنجف، والعاصمة بغداد، دعا الزعماء الدينيون، وشيوخ العشائر، والمهنيون العلمانيون المواطنين إلى اجتماعات تعقد في مباني البلديات، حيث انتخب الممثلون ووضعت الخطط لمشاريع إعادة الإعمار المحلية، والعمليات الأمنية، وإعادة البنية التحتية الأساسية. تلقت هذه الخطوات في البداية الدعم والمساندة من قوات الاحتلال،

وهنالك سجلات لجنود الأمريكيين عملوا على تسهيل العملية، بل خطط رئيس سلطة الائتلاف الموقتة نفسه، بول بريمر، لعقد جمعية وطنية ينتخب فيها ممثلون من جميع فئات المجتمع العراقي المعقد مجلسًا انتقاليًا (Klein, 2007: 362).

لكن سارعت الولايات المتحدة إلى قمع مثل هذه الدوافع الأهلية المحلية نحو الدمقرطة، وممارسة هيمنتها على العراق. وخشية من أن ينتخب الشعب العراقي بعض الشخصيات «غير المرغوب فيها» مثل القادة العسكريين السابقين أو السياسيين الإسلاميين، قرر بريمر تعيين أعضاء الحكومة العراقية الموقتة، وبحلول نهاية يونيو، أمر بوقف جميع الانتخابات على المستويين المحلي والوطني على الفور (Klein, 2997: 353 - 5). كان هذا يعني فعليًا إلغاء أي قرارات اتخذتها المجالس المحلية، واستبدال رؤساء البلديات والمحافظين المنتخبين من جماهيرهم بممثلين معينين، وبعضهم من أنصار البعثيين القدامى (Booth and Chandrasekaran, 2003 ;Booth, 2003). ولم يكن من المفاجئ أن تواجه مثل هذه الإجراءات معارضة عنيدة في مختلف أنحاء البلاد، وتستحث بعضًا من أوائل الاحتجاجات في حقبة ما بعد صدام. على سبيل المثال، نزل مئات المتظاهرين السلميين إلى الشوارع في مدينة النجف (المقدسة) مطالبين بإقالة المحافظ المعين واستبداله بممثل منتخب عبر اقتراع حر ونزيه. وحمل عدد من المحتجين لافتات كتب عليها «إلغاء الانتخابات دليل على النوايا السيئة»، و«أمريكا: أين الوعود بالحرية والانتخابات والديمقراطية؟» (ورد في: Booth and Chandrasekaran, 2003). وجرت تظاهرات أضخم في بغداد والبصرة، حيث هتف المشاركون معًا «نعم نعم للانتخابات، لا للتعيين!» (ورد في: Hendawi, 2003).

احتجاجات العرب الشيعة

على الرغم من التحذيرات، حاولت وكالة المخابرات المركزية المضي قدمًا في خطتها لتنصيب حكومة دمية في بغداد. مرة أخرى، واجهت هذه الخطوات غير الديمقراطية اعتراضات واسعة النطاق في العراق، ولاسيما

بين السكان العرب الشيعة، وتمكنت المرجعيات الدينية الكبرى مثل آية الله السيستاني[1] من حشد الآلاف من العراقيين المحتجين للمطالبة بإجراء انتخابات عامة قبل وضع الدستور العراقي (Davis, 2005a: 115 - 17, 2005b: 59; Klein, 2007: 365). واتخذ السيستاني، المشهور بمهادنته وعدم تدخله في الشؤون السياسية، خطوة غير مسبوقة بإصدار عدة فتاوى بدوافع سياسية تستحث أتباعه من رجال الدين على المشاركة في السياسة المحلية وتشجع المؤمنين، بمن فيهم النساء، على الاحتجاج على القرارات الرئيسة والتصويت في الانتخابات (Al-Rahim, 2005: 50). واعتمادًا على منطق أن مشاركة الأغلبية الشيعية بدرجة أكبر في السياسة العراقية سوف تصحح ميزان القوة الذي مال كثيرًا نحو الأقلية العربية السنية منذ تأسيس الدولة عام ١٩٢١، بدأ السيستاني حملته الدينية-السياسية في ٢٥ يونيو ٢٠٠٣ عبر إصدار فتوى تشير إلى أن سلطات الاحتلال لا تملك صلاحية تعيين أعضاء مجلس كتابة الدستور. وأنه لا يوجد ضمان يثبت أن هذا المجلس سوف ينجز دستورًا يستجيب للمصالح العليا للشعب العراقي ويعبر عن هويته الوطنية التي يشكل الإسلام والقيم الاجتماعية النبيلة مكوناتها الأساسية. كما أكد على ضرورة إجراء انتخابات عامة يحق فيها لكل عراقي مؤهل اختيار ممثله في جمعية تأسيسية، على أن يتبع ذلك استفتاء عام على الدستور تصادق عليه الجمعية التأسيسية. ويجب على جميع المؤمنين المطالبة بتحقيق هذه القضية الحاسمة والمشاركة في استكمال المهمة بأفضل طريقة (Al-Sistani، ورد في: Arato, 2004: 174).

ومثلما أشار رويل مارك غيريشت، لم تكن هذه الفتاوى أوامر دينية بقدر ما كانت «بيانات علمانية سديدة رسخت بوضوح واتساق سلطة 'الشعب' بوصفه المحكم النهائي في النظام السياسي العراقي» (Gerecht, 2004). ومنح هذا

(١) يتحدر آية الله علي السيستاني المولود في إيران، من سلسلة نسب طويلة من علماء الدين الشيعة الذين تمتعوا بالاحترام. ارتقى ببطء المراتب الدينية إلى أن أصبح المرجعية الدينية الرئيسة في العراق اليوم. وعلى الرغم من حقيقة انتمائه إلى فئة تنأى بنفسها عادة عن الخوض في غمار السياسة، إلا أن السيستاني غدا لاعبًا أساسيًا في المشهد السياسي في عراق ما بعد صدام، ويستمر في ممارسة نفوذ هائل في القرارات والسياسات المفتاحية.

الميل إلى إعطاء الأولوية إلى «الشعب» زخمًا قويًا للسيستاني في حملته لإجراء انتخابات ديمقراطية في العراق. وحين دعت المرجعية المحتجين للانضمام إلى القضية في منتصف يناير ٢٠٠٤، سار أكثر من ١٠٠,٠٠٠ شيعي في شوارع بغداد، بينما نزل ٣٠,٠٠٠ إلى شوارع البصرة (Walker, 2005). بتعبير أبسط: طالب هؤلاء بالديمقراطية. ودعوا الاحتلال الأمريكي إلى إجراء انتخابات حرة ونزيهة على المستوى الوطني، تمكن الشعب من اختيار مجلس تشريعي عراقي. ولوحوا برايات وحملوا لافتات كتب عليها: «نعم نعم للتوحيد! نعم نعم للتصويت! نعم نعم للانتخابات! لا لا للاحتلال!» (ورد في: Jamail, 2004). كما رفع آخرون شعارات تقول: «نرفض أي دستور لا ينتخبه الشعب العراقي»، بينما أبلغ أحد المحتجين المراسلين أن أمريكا «إذا لم تمنحنا الديمقراطية التي وعدتنا بها، فسوف نصنعها بأنفسنا» (ورد في: Jamail, 2004). استعرض المحتجون قوة السيستاني، وظلوا سلميين وفقًا لتعليماته؛ وحين أعلن أنه وافق على انتظار فريق التفتيش التابع للأمم المتحدة لدراسة الوضع، تفرق المحتجون بالسرعة التي تجمعوا فيها (Finn, 2004).

لكن إذا كان السيستاني هو الذي مارس أقوى تأثير في المشهد السياسي العراقي في أثناء الأشهر القليلة الأولى من الاحتلال، فإن رجل الدين الشيعي الأصغر عمرًا والأكثر راديكالية، مقتدى الصدر[١]، هو الذي سيكتسب شهرة مدوية ونفوذا واسعًا في السنوات اللاحقة. يمكن إثبات أن ذلك كله بدأ حين أغلقت سلطة الائتلاف الموقتة مطبوعتين يصدرهما الصدر: الحوزة، والمجلة ربع السنوية المدى. يبدو أن المجلتين كلتيهما تمثلان إيديولوجية الصدر السياسية واللاهوتية، حيث تدعوان إلى إقامة جمهورية إسلامية في العراق،

(١) لم يتلق مقتدى الصدر تعليمًا رسميًا، وورث شهرته عن أبيه الراحل آية الله محمد صادق الصدر، الذي اغتيل في عهد البعث عام ١٩٩٩. إضافة إلى ذلك، لا يشغل الصدر منصبًا سياسيًا رسميًا في الحكومة العراقية. وعلى الرغم من هذه القيود، يواصل ممارسة تأثيره النافذ في السياسة العراقية بسبب حشود أنصاره المخلصين، وفصيله السياسي المعروف باسم «حركة الصدر»، وقوة ميليشياته (جيش المهدي)، فضلاً عن مجموعة من الوسائل الإعلامية التي تتحكم بها منظمته.

وتنشران انتقادات مريرة لإسرائيل والاحتلال بقيادة الولايات المتحدة (Rosen, 2004). استُهدفت مجلة الحوزة على وجه الخصوص لنشرها عناوين مثل «أمريكا تكره الإسلام والمسلمين»، واستحث إغلاقها آلاف المحتجين على التجمع حول مكاتبها في وسط بغداد. كانت الاحتجاجات سلمية نسبيًا آنذاك، وهتف المحتجون بشعارات مثل «لا لا لأمريكا!»، و«أين الديمقراطية الآن؟»، وتعهدوا بالانتقام لإغلاق الحوزة (Al-Sheikh, 2004; Gettleman, 2004). وفي مفارقة لافتة، كان إغلاق مجلة الحوزة وليس المقالات المطبوعة على صفحاتها المتواضعة، هو الذي أكسب الصدر في نهاية المطاف احترامًا متجددًا من أتباعه المخلصين ودفع ميليشياته المعروفة باسم «جيش المهدي» إلى العنف المسلح (Al-Marashi, 132).

في الحقيقة، وعلى مدى أشهر العام ٢٠٠٤، قاد الصدر عدة انتفاضات مسلحة ضد الاحتلال. أكسبت هذه الحوادث الصدر شهرة ذائعة، وساعدت على تحسين أسلوبه وتضلعه من الخطاب السياسي البليغ المناهض للاحتلال، وميزته عن السيستاني بوصفه زعيما دينيًا قويًا يمتلك القدرة والجرأة على تحدي الولايات المتحدة. وحين فشلت حملاته الحربية باستمرار، استخدم ترسانة جديدة من الأسلحة في نضاله ضد الاحتلال بدءًا من عام ٢٠٠٥. شملت تغييرًا دراميًا في المقاربة من المقاومة المسلحة (غالبًا) إلى النضال السياسي السلمي، وارتقاء في الخطاب البلاغي شهد تحوله من الإسلاموية الشيعية المتشددة إلى الدعوات إلى التسامح والوحدة الوطنية والاستيعاب الاجتماعي، فضلاً عن تحويل «جيش المهدي» من ميليشيا إلى منظمة تهتم بالرعاية الاجتماعية (Yaphe, 2008: 3). ويبدأ الصدر، ضمن هذا الانتقال اللافت، وباتباع خُطى السيستاني، يستفيد من قاعدة التأييد الهائلة التي يحظى بها ويحشدها بانتظام في احتجاجات منسقة في أنحاء العراق. على سبيل المثال، في الذكرى الثانية لغزو العراق (أبريل ٢٠٠٥)، نجح الصدر في تنظيم احتجاجات جماهيرية كاسحة في بغداد، سار فيها أنصاره مسافة خمسة كيلومترات من مدينة الصدر إلى ساحة الفردوس، حيث حطمت الولايات المتحدة عام ٢٠٠٣ تمثالاً برونزيًا ضخمًا

لصدام حسين، في محاولة للظهور بمظهر المحرر لا الغازي. سافر الآلاف في أنحاء شتى من العراق للانضمام إلى هذه الاحتجاجات السلمية، ما جعلها إحدى أضخم التجمعات السياسية الحاشدة في تاريخ العراق (Jasim, 2005). هتف المشاركون بشعارات معادية للاحتلال، بينما ألقي خطاب باسم الصدر شدد على الرغبة في عراق مستقر وهو أمر لن يحدث إلا بالاستقلال. ولن يكون هناك أمن واستقرار، كما أكد، إلا برحيل المحتلين، الذين يجب عليهم مغادرة البلاد (ورد في: Al-khairalla, 2005b).

ما يثير الاهتمام على وجه الخصوص هنا أن الصدر أمر أتباعه برفع الأعلام العراقية فحسب، لا رايات جيش المهدي أو غيره من التنظيمات الشيعية العراقية. وكانت تلك محاولة واعية لدفع المحتجين إلى تجاوز نطاق الحركة الشيعية المؤيدة للصدر، إلى نضال وطني شامل ضد الاحتلال، بحيث تجتذب العراقيين من المشارب والطوائف والمذاهب كلها. في ذلك الوقت، نقل عن المتحدث باسم الصدر، الشيخ عبد الهادي الدراجي، قوله: «إن كثيرًا من إخواننا، ومنهم السنة، رحبوا بالدعوة وسوف يشاركون فيها» (Al-Daraji، ورد في: Anti-US Protest Marks Anniversary of Saddam's Overthrow, 2005). سيثبت صدق ذلك حين شارك عدد من العرب السنة في احتجاجات بغداد، إضافة إلى جماعة صغيرة من المسيحيين العراقيين. وخرجت تظاهرات متزامنة بتنسيق من هيئة علماء المسلمين في مدينة الرمادي السنية شارك فيها نحو ٥,٠٠٠ شخص (Carl, 2005). أصبحت هذه الاحتجاجات الضخمة المناهضة للاحتلال التي نظمها الصدر مناسبة سنوية متكررة في العراق، شملت تظاهرات ناجحة وسلمية غالبًا تنظم سنويًّا منذ عام ٢٠٠٥ (Ahmed, 2009). إضافة إلى ذلك، نظم أنصار الصدر أيضًا عدة تظاهرات أخرى للاحتجاج على مشكلات عملية. على سبيل المثال، تظاهر مئات من أنصاره عدة مرات في مدينة سامراء ذات الأغلبية السنية احتجاجًا على ضعف البنية التحتية الأساسية ونقص الخدمات العامة، مثل: الكهرباء والوقود ومياه الشرب، وعلى ارتفاع أسعار الثلج، وزيادة معدلات البطالة.

وإضافة إلى قوة هذه الاحتجاجات، أظهر الصدر موهبة سياسية حاذقة ومعرفة عميقة بالآليات الديمقراطية. على سبيل المثال، أمر أتباعه في عام ٢٠٠٥ بجمع تواقيع مليون عراقي على عريضة تطالب برحيل القوات متعددة الجنسيات من البلاد على الفور. وبعد ذلك، في مارس ٢٠٠٨، أطلق حملة عصيان مدني على المستوى الوطني ردًّا على سلسلة من الهجمات التي استهدفت مكاتبه واعتقال عدد من أعضاء منظمته. وسار أفراد جيش المهدي في استعراض للقوة في عدد من الأحياء الرئيسة في بغداد مثل المهدوية واليوسفية، بينما خلت الشوارع في أبو دشير، وأغلقت المتاجر والمدارس احتجاجًا (Tawfeeq et al., 2008). وفي أكتوبر ٢٠٠٨، خرج آلاف العراقيين إلى شوارع مدينة الصدر وفي محافظة ميسان (في الجنوب الشرقي)؛ دعمًا لما عبر عنه الصدر من مخاوف حول مناقشة البرلمان مشروع معاهدة أمنية جديدة بين العراق والولايات المتحدة، تمدد بقاء القوات الأمريكية حتى عام ٢٠١١ .(Sadr Supporters Protest Planned US-Iraqi Security Agreement', 2008.) وحين تجاهلت الحكومة العراقية الاحتجاجات ووقعت الاتفاقية، عاود أنصار الصدر الظهور في الشوارع وقرأ أحد كبار مؤيديه رسالة منه أمام الحشود المتجمهرة، ذكر فيها أن هذه الجماهير الحاشدة تظهر أن معارضة الاتفاقية ليست ثانوية، وأن البرلمان سيرتكب خطأً فادحًا إذا اختار تجاهلها، كما يجب أن تعرف الحكومة أن الشعب هو الذي يساعدها في السراء والضراء. فإذا طردت المحتل فسوف نقف إلى جانبها، كما أكد (Al-Sadr، ورد في: Chulov, 2008).

احتجاجات العرب السنة والكرد والمسحيين

لا ريب في أن السبب الرئيس وراء فاعلية احتجاجات العرب الشيعة إلى هذا القدر يكمن في حقيقة أنهم يمثلون أغلبية سكان العراق. وهذا لا ينطبق على الأقليات الأصغر حجمًا في العراق، مثل العرب السنة (نحو ٢٠ في المائة)، والكرد (نحو ٢٠ في المائة أيضًا)، والمسيحيين (نحو ٣ في المائة)، التي لا تستطيع حشد مثل هذه التظاهرات الضخمة المؤثرة. ومع ذلك، تمكنت هذه الأقليات أيضًا من استخدام قوة الشارع للتعبير عن مخاوفها وهمومها

والمطالبة بالتغيير السياسي. على سبيل المثال، نظمت الأقلية السنية بعضًا من أوائل احتجاجاتها على شكل إضرابات عامة قاومت محاصرة القوات الأمريكية للمدن السنية. في الرمادي، مثلاً، أضربت المدينة برمتها مدة يومين وذلك حين شنت القوات الأمريكية هجومًا كبيرًا على المنطقة السنية. ومثلما قال الشيخ مجيد القعود «أتت الدعوة من المساجد لإضراب في الرمادي والبلدات المجاورة، وأغلقت المدارس والأسواق والمكاتب احتجاجًا على الحصار» (Al-Gaood، ورد في: Assaf, 2005). وسوف تجمع هذه الاحتجاجات السنية زخمًا متزايدًا، حيث سيتعرض أفراد الأقلية الحاكمة سابقًا لمزيد من التجاهل والنبذ من الحكومة المركزية الخاضعة لسيطرة الشيعة والكرد. في عام ٢٠٠٥، نظم العرب السنة تظاهرات في هيت والرمادي وسامراء والموصل، احتجاجًا على حقيقة أن الولايات المتحدة والحكومة العراقية تخططان لاستفتاء عام في أكتوبر ٢٠٠٥، صمم للتصديق على الدستور العراقي الذي وضعته الحكومة. مرة أخرى، شعر السنة بأنهم همّشوا في هذا الدستور، فخرجوا إلى الشوارع في حشود كبيرة للتعبير عن مخاوفهم (Nasr, 2005). فضلاً عن ذلك، كثيرًا ما خرج العرب السنة من سكان مدن الشمال مثل كركوك والموصل إلى الشوارع احتجاجًا على ما يبدو أنه هيمنة كردية على إدارة محافظة نينوى (Nourredin, 2005). وفي وقت أقرب، شهد عام ٢٠٠٨ احتجاجات السكان العرب السنة في ضاحية الأدهمية قرب بغداد ضد إجراءات الكرد الرامية إلى ضم محافظة كركوك الغنية بالنفط إلى إقليم كردستان الذي يتمتّع بالاستقلال الذاتي (Hundreds Protest in Baghdad over Kirkuk's Status', 2008).

في الوقت ذاته تقريبًا، نظّم الكرد احتجاجاتهم أيضًا في ما يتعلق بكركوك. فقد تظاهر الآلاف في مدن مثل السليمانية، وأربيل، وكركوك، ودهوك، حين وافق البرلمان العراقي على قانون يوصي بإجراء ترتيبات لتقاسم السلطة مصممة للمدن متعددة الإثنيات في كردستان ('Hundreds of Kurds Protest in Northern Iraq', 2008). في السليمانية ودهوك، قدم المتظاهرون عريضة احتجاج إلى الأمين العام للأمم المتحدة، والرئيس العراقي، ورئيس

حكومة إقليم كردستان، والبرلمان العراقي، تطالب بإلغاء القانون ('Duhuk Eemo Ends by Presenting Warrant of Protest against Elections Law', 2008; 'Protestors in Sulaimaniya Present Warrant of Protest against Election Law', 2008). لكن الكرد احتشدوا أيضًا احتجاجًا على الظلم المستشري في منطقتهم. على سبيل المثال، في مارس وأغسطس ٢٠٠٦، وفي أغسطس ٢٠٠٨، نظمت سلسلة من التظاهرات السلمية غالبًا تحولت إلى احتجاجات غاضبة على حكومة إقليم كردستان وإخفاقها في توفير الخدمات العامة الأساسية في الإقليم (Hama-Saeed, 2007; Ridolfo, 2006).

حوصرت الأقليات الإثنية-الدينية الأصغر حجمًا، مثل التركمان والشيعة الكرد والمسيحيين (ومعظمهم من الآشوريين والكلدانيين الذين يتكلمون السريانية)، في تقاطع النيران السياسية والطائفية والمذهبية في عراق ما بعد صدام، وكثيرًا ما تعرّضت للنسيان والإهمال إزاء الجماعات الإثنية-المذهبية الثلاث الكبيرة. ولسوء الحظ، أصبحت هذه الأقليات ضحايا للعنف والمضايقة والاضطهاد، وغادر البلاد كثير من أفرادها خوفًا على حياتهم. لكنها ظلت ناشطة سياسيًّا، وحققت بعض النجاحات الثانوية عبر انضمامها إلى تحالفات وائتلافات متنوعة مع المجموعات الأكبر حجمًا، وعبر منافذها الإعلامية القليلة، إضافة إلى حفنة من الاحتجاجات السياسية التي نظمتها منذ عام ٢٠٠٣. على سبيل المثال، تظاهر مئات من المسيحيين العراقيين في عام ٢٠٠٨ في بعض البلدات الرئيسة في شمال العراق مثل القوش وقرباخ وتلسقف ودهوك (وسواها). وهتفوا بشعارات وحملوا لافتات تعبّر عن السخط على منعهم من انتخاب ممثليهم في المحافظات التي يعيشون فيها، كما طالبوا بالحكم الذاتي في وطن آبائهم وأجدادهم. أما رئيس المجلس الأشوري-الكلداني-السرياني جميل زيتو، فقد خطب في الجمهور المحتشد قائلا: «منعت عنا حقوقنا في انتخاب ممثلينا ولذلك نحن نطالب بحقنا في الحكم الذاتي، لأنه الطريقة الوحيدة لضمان الحصول على حقوقنا في وطننا» (Zito، ورد في: Hakim, 2008).

الحقوق المدنية واحتجاجات العمال

لكن لم تندلع الاحتجاجات كلها في عراق ما بعد صدام على طول الخطوط الإثنية-الدينية فحسب. وفي الحقيقة، شهد العراق ظهور تشكيلة متنوعة من الحركات المدنية لم تكن مهتمة بالقضايا المتعلقة بالحقوق الإثنية-الدينية، أو مقاومة الاحتلال، أو رفض سياسة الدولة، بل محنة المواطنين العراقيين العاديين -الذين يطالبون بظروف عمل أفضل، ورواتب أعلى، وبيئات أكثر أمانًا، وبنية تحتية أكثر كفاءة. صحيح أن كثيرًا من هذه الاحتجاجات حدثت في مناطق إثنية-دينية محددة، وصدرت كليًا في بعض الأحيان عن جماعات إثنية-دينية معينة، لكن القاسم المشترك بينها هو نضال الشعب العراقي في سبيل مستقبل أكثر استيعابًا وعدالة ومساواة. على سبيل المثال، احتج العراقيون مرارًا وتكرارًا على الفساد والمحسوبية في حكوماتهم المحلية أو الوطنية، وطالبوا باستقالة عدد من كبار المسؤولين ('Dozens Rally Demonstrations to Protest Corruption in Muthana', 2008; 'Mass Protest over Basra Insecurity', 2008).

غدت حقوق المرأة أيضًا همًّا مقلقًا على نحو خاص في عراق ما بعد صدام، ونظمت النساء العراقيات من مختلف الإثنيات والأديان والمذاهب حملات احتجاجية قوية بعد الغزو عام ٢٠٠٣. على سبيل المثال، رصت الناشطات المطالبات بحقوق المرأة والعدالة الاجتماعية الصفوف في مجموعة عرفت باسم هيئة «إرادة المرأة»، نظمت حملة لمقاطعة البضائع الأمريكية التي أغرقت الأسواق العراقية منذ الغزو. ونقل عن إحدى الزعيمات في المجموعة قولها:

> إن العراقيين يعيشون الآن في ظل ديكتاتورية أخرى، وأنتم ترون أي نوع من الديمقراطية لدينا، ديمقراطية الدم على ما يبدو. أنتم ترون أي نوع من التحرر جلبوه إلينا: بطالة، وجريمة، ودمار. يجب أن نقاوم هذا كله، ومن حق أي شعب احتلت أرضه أن يقاوم. نحن، ولاسيما النساء، نستطيع أن نستخدم أسهل أسلحة المقاومة: المقاطعة المالية.

(Carr, 2005)

على خطوط مشابهة، شهد يونيو من عام ٢٠٠٥ احتجاجات جماهيرية هائلة أطلقتها مختلف منظمات حقوق الإنسان الإسلامية وحقوق المرأة في الموصل، للضغط من أجل إطلاق سراح جميع النساء العراقيات من السجون الأمريكية. وبلغت هذه الحملة حدًّا من الفاعلية والتأثير دفع الولايات المتحدة إلى إطلاق سراح إحدى وعشرين امرأة في الموصل اعتقلن ليكنّ ورقة مساومة لإجبار أقربائهن المشتبه بانتمائهم إلى المقاومة على تسليم أنفسهم (Al-Din and El-Yassari, 2005).

وإضافة إلى الاحتجاجات على الفساد والمحسوبية وانتهاك حقوق المرأة، شهد العراق أيضًا مجموعة من الحركات العمالية القوية تبرز على الساحة في السنوات الأخيرة. فقد لجأ الأطباء العراقيون، والممرضات، وسائقو سيارات الأجرة، وموظفو الجامعات، ورجال الشرطة، وضباط الجمارك، والعاملون في خدمات الطوارئ، لجؤوا مرارًا إلى الاحتجاجات السلمية والإضرابات والاعتصامات والتوقف عن العمل، وذلك من أجل جلب الانتباه إلى قضايا مهمة مثل ظروف العمل المزرية، وتدخل مختلف القوى في عملهم، والضغوط التي يتعرضون لها في العمل، والتسريح التعسفي، والقواعد والأنظمة الحكومية غير الفعالة، والطبيعة الخطرة للوظيفة (Al-Dulaimy and Allam, 2005; Al-Khairalla, 2005a; Assaf, 2005; Hassan, 2005). وربما تجسد أوضح مثال على هذه الاحتجاجات المدنية في العراق تلك التي نظمت بتنسيق من أكبر النقابات المستقلة في البلاد وأكثرها قوة، النقابة العامة للعاملين في النفط والغاز (التي أعيدت تسميتها لاحقًا باسم اتحادات نقابات النفط في العراق). يرأس النقابة حسن جمعة عواد وتضم أكثر من ٢٦,٠٠٠ عضو. وبدأت استعراض عضلاتها السياسية فعلاً في مايو ٢٠٠٥، حين عقدت مؤتمرًا ضد خوصصة صناعة النفط العراقية. وطالب المؤتمر، الذي استهدف في هجومه المباشر تواطؤ بعض السياسيين العراقيين مع خطط الولايات المتحدة لخوصصة نفط العراق، «أعضاء البرلمان.. باتخاذ موقف صارم ضد التيارات والتوجيهات السياسية الداعية إلى خصخصة القطاع العام في العراق» ('Iraqi Oil Workers Hold 24 - Hour Strike – Oil Exports Shut Down', 2005).

بحلول يونيو ٢٠٠٥، نفذ نحو ١٥,٠٠٠ عامل إضرابًا سلميًا مدة ٢٤ ساعة، فانقطعت معظم صادرات النفط من جنوب العراق. استهدف تنفيذ هذا الإضراب على وجه الخصوص دعم المطالب التي قدمها محافظ البصرة محمد الوائلي بأن تستثمر نسبة أعلى من عائدات نفط البصرة في البنية التحتية المزرية في مناطقها. في ذلك الوقت، نقل عن الوائلي قوله: «إن مسؤوليتنا الأخلاقية في مواجهة الوضع المحزن والظالم، تحتم علينا المطالبة باسم مواطنينا بحصة عادلة من الموارد» (Al-Waili، ورد في: 'Iraqi Oil Exports Suspended for Few Hours by Strike', 2005). إضافة إلى ذلك، طالب اتحاد نقابات النفط في العراق أيضًا بطرد خمسة عشر من كبار الموظفين الموالين لنظام البعث في وزارة النفط، إضافة إلى زيادة مرتبات العمال ('Basra Oil Workers out on Strike', 2005).

بعد سنتين، في مايو ٢٠٠٧، هدد الاتحاد بتنفيذ إضراب جديد، لكن تمّ تأجيله حين أدى اجتماع مع رئيس الوزراء نوري المالكي إلى تشكيل لجنة كلفت بمهمة العمل على إيجاد حلول مقبولة للجانبين ('IRAQ; Oil Workers on Strike in Basra', 2007). وحين فشلت الحكومة في الوفاء بأي من وعودها، نفذ عمال النفط في يونيو إضرابًا في أنحاء جنوب العراق، ما أوقف تدفق منتجات النفط مثل الغاز والكيروسين إلى معظم أرجاء البلاد. وبعد بضعة أيام، ردت الحكومة العراقية بإصدار أوامر اعتقال لزعماء الاتحاد، ومنهم عواد، في محاولة لتضييق الخناق على الصناعة. في ذلك الوقت، أشار سامي رمضاني، الذي يدير لجنة دعم الاتحاد في بريطانيا إلى أن «إصدار أمر اعتقال زعماء العاملين في النفط اعتداء مشين على حرية النقابات والديمقراطية» (Ramadani, cited in 'Iraq Government Order Arrest of Oil Workers' leaders', 2007). وفي مواجهة مثل هذا التهديد والترهيب تشبث الاتحاد بموقفه، واتخذ خطوة تصعيدية إضافية بإغلاق أنابيب التوزيع الرئيسة، بما فيها إمدادات بغداد. وبعد عدة أيام من اللقاءات والاجتماعات والمشاورات السياسية، أصدر عواد بيانًا زعم فيه أن «العمال فازوا أخيرًا في المطالبة بحقوقهم

المشروعة.. وبعد المشاورات.. اتفق الجانبان على وقف الإضراب واستخدام لغة الحوار في التعامل من أجل حل المشكلات العالقة» (Awwad, 2007).

خاتمة

هنالك عدة نقاط مهمة يجب إثارتها حول سلسلة الاحتجاجات التي اندلعت في مختلف أرجاء العراق في السنوات التي مرت منذ عام ٢٠٠٣. أولاً، تكشف هذه الحركات الأهلية المحلية التي تميّزت بدرجة عالية من التنسيق عزيمة الشعب العراقي وإرادته القوية في تحقيق الديمقراطية، وقدرته التامة على استغلال الآليات الديمقراطية بشكل مستقل عن التدخل الخارجي، حين تتاح له الفرصة لتحويل هذه الإرادة إلى واقع حقيقي. تدل الحركات أيضًا على الدرجة التي ألّف فيها الشعب العراقي الممارسات والثقافة الديمقراطية. وهذه ليست غريبة عنه أو غربية حصرًا. إذ يفهم العراقيون ضمنًا أنهم حين ينزلون إلى الشوارع فإنهم يجبرون الحكومة الجديدة المنتخبة ديمقراطيًا على أخذ آرائهم بعين الاعتبار. من النقاط المهمة الأخرى أن الإجراءات التي اتخذتها الشخصيات الدينية مثل السيستاني والصدر، تدحض مباشرة الاعتقاد السائد بأن الإسلام متنافر مع الديمقراطية. على نحو مشابه، تكشف الاحتجاجات التي نظمها السنة والكرد والمسيحيون أن الثقافة العراقية، بأشكالها العديدة والغنية والمتنوعة، مفتوحة على الديمقراطية. وفي الواقع، فإن حقيقة أن المواطنين العراقيين من جميع المشارب والمهن والانتماءات الإثنية-الدينية استخدموا بفاعلية مؤثرة آليات التشاور الديمقراطية للتعبير عن مخاوفهم والتأثير في السياسة، تتعارض مع الرأي المهيمن بأن شوارع العراق هي بؤرة للأفعال التلقائية العنيفة والبربرية فحسب.

من الجدير بالذكر أيضًا أن الحركات الاحتجاجية العراقية نجحت في استخدام الاحتجاجات ضد الولايات المتحدة وضد دورها الذي زعمت أنه يبشر بالديمقراطية في الشرق الأوسط. وحقيقة أن الولايات المتحدة مصممة على كبح الدافع الديمقراطي الأصلي على مستوى القاعدة الشعبية مهمة في

دلالتها أيضًا، فهي تظهر رغبة الإدارة الأمريكية في ممارسة هيمنتها على الشعب العراقي عبر حكومة تنصبها بدلاً من رعاية إصلاح ديمقراطي حقيقي وتشجيعه. وفي ما وراء ذلك كله، حين حاولت الولايات المتحدة تجنب الديمقراطية لصالح تنصيب حكومة دمية، فإن قوة الشعب العراقي هي التي حركت سلسلة من الحوادث التي أدت إلى تشكيل حكومة عراقية منتخبة من الشعب، في انتخابات حرة ونزيهة.

صحيح أن مشاركة المواطنين العراقيين وانخراطهم في الآليات الديمقراطية مثل الانتخابات، والصحافة المستقلة، والتظاهرات الجماهيرية، لا يؤهلان العراق ليكون بلدًا ديمقراطيًا نشطًا ومستقرًا، إلا أنهما يمثلان معالم إيجابية على الطريق إلى هذه الغاية. وعلى وجه الخصوص، لا تحظى ثقافة الاحتجاج القوية بأهمية حاسمة في إعادة ترسيخ الحياة العامة التشاركية فحسب، بل يمكن أن تساعد في تهدئة كثير من الصراعات في أنحاء شتى من العراق، ومن ثم تعينه على التحول إلى بلد حر ومساواتي وديمقراطي.

(١٤)

ديمقراطية رقابية؟
التاريخ السرّي للديمقراطية منذ عام ١٩٤٥

جون كين

يقترح هذا الفصل إجراء مراجعة جوهرية لأسلوب تفكيرنا بالديمقراطية في عصرنا. أما نقطة الانطلاق فهي ملاحظة أن التاريخ الأقرب إلينا هو الأصعب على الفهم دومًا: فالشخصيات الحية والمؤسسات والحوادث التي تشكل حياتنا اليومية ترغب في الحفاظ على أسرارها، وإخفاء أهميتها الدلالية على المدى البعيد عبر إغراقنا بوابل لا ينتهي من التطورات العشوائية، التي تعيق إحساسنا بالواقع وتضعف قدرتنا على فهم أين كنا، وماذا نفعل حاليًا، وإلى أين نتجه. هذه المهارة التي يتمتع بها التاريخ الحديث في إخفاء أهميته الدلالية عنا، وقدرته على المرور بذكاء من وراء ظهورنا دون أن نلحظه، هما هدف هذا الفصل. فهو يحاول أن يفضح سرًّا مكنونًا. ويركز التسديد بدقة على تحول مهم يؤذن بحقبة جديدة، ظل يحدث منذ عدة عقود في معالم الديمقراطية ودينامياتها، دون فهم أو تعليق. ويكشف شيئًا لافتًا: منذ منتصف القرن العشرين تقريبًا، ظلت الديمقراطية التمثيلية كما خبرها آباؤنا وأجدادنا تتغير وتتحول إلى شكل جديد من الديمقراطية. يرفض الفصل توصيفات الموتى (أو «الزومبي») مثل «الديمقراطية الليبرالية»، أو «الديمقراطية الرأسمالية»، أو «الديمقراطية الغربية». كما يفترض أن وجهات النظر التي تشير إلى «نهاية التاريخ» و«الموجة الثالثة» حسب فوكوياما وهنتنغتون، محدودة الأفق إلى حد العجز عن فهم التغيير المهم المؤذن بحقبة جديدة -فهي مبالغة في الارتباط بسطح الأشياء

وظاهرها، ومغالية في الانشغال بالاستمرارية والبيانات المجمعة بحيث يصعب عليها ملاحظة أن موجات المد السياسي بدأت تجري في اتجاهات جديدة كلية (Fukuyama, 1992; Huntington, 1991). نزعم أن عالمنا يمر الآن بحقبة من التغيير التاريخي الكاسح، تغيير يأخذنا بعيدًا عن الحقبة القديمة من الديمقراطية التمثيلية نحو شكل جديد من الديمقراطية «الرقابية»، تتحدد بنمو مجموعة مختلفة من آليات رصد السلطة ومراقبتها وتفحصها، وبانتشار تأثيرها في ميادين الحكم والمجتمع المدني، في الداخل والخارج على حد سواء، في وضعيات وأماكن عابرة للحدود، هيمنت عليها ذات يوم إمبراطوريات ودول ومنظمات تجارية. يركز الجزء الأخير من الفصل على نمو المجتمعات المتشربة بوسائل الإعلام -أو الوفرة الاتصالية- ويثير أسئلة متعلقة بأسباب ومسببات هذا الشكل التاريخي الجديد من الديمقراطية، ومزاياه، ومثالبه، ولماذا يمتلك هذه المضامين العميقة المؤثّرة في طريقة تفكيرنا بالديمقراطية وممارستها في العقود القادمة.

ديمقراطية رقابية

يصعب العثور على اسم ملائم للشكل البازغ من الديمقراطية، فضلاً عن وصف آليات عمله ومضامينه السياسية وشرحها بكلمات قليلة. فالعبارة الغريبة الوقع «ديمقراطية رقابية» هي الأدق في وصف التحول الكبير الذي يكتسح مناطق أوروبا وجنوب آسيا، إضافة إلى بلدان متباينة ومختلفة لولاه مثل الولايات المتحدة واليابان والأرجنتين وأستراليا ونيوزيلندا[1]. يشير الحدس الأولي إلى أن

(١) استمدت الإنكليزية صفة (monitory)، «رقابية»، من لفظة (monitoria) «تحذيري» الفروسطية (من monere التي تعني «يحذر»). ثم دخلت الإنكليزية الوسيطة على شكل (monitorie) لتشق طريقها من هناك إلى الإنكليزية الحديثة في منتصف القرن الخامس عشر، وتشير في دلالتها إلى عملية إطلاق أو نقل تحذير من مغبة خطر وشيك داهم، أو توبيخ شخص ومطالبته بالامتناع عن اتخاذ مسار فعل يعد مشينًا أو مهينًا. في السنوات اللاحقة، مع بروز الديمقراطية الرقابية، أصبح فعل «يراقب» شائعًا لوصف عملية التفحص الدقيق والمنهجي لمحتوى أو جودة شيء، مثلما يحدث حين تراقب هيئة في المدينة وضع مياه الشرب للتأكد من نظافتها، أو عندما تراقب مجموعة من الخبراء والعلماء أحد الأنواع الحية المعرضة لخطر الانقراض.

تلك الديمقراطية الرقابية نمط تاريخي جديد من الديمقراطية، تنويع على سياسة «ما بعد الانتخاب» المحددة بالنمو السريع لأنواع عديدة ومختلفة من الآليات من خارج البرلمان ورصد السلطة ومراقبتها وتفحصها. تتجذر هذه الهيئات الرقابية ضمن الميادين «المحلية» للحكم والمجتمع المدني، إضافة إلى الوضعيات والمواقع العابرة للحدود. وبالنتيجة، تتغير البنية المعمارية الكاملة للحكم الذاتي. فالقبضة المركزية للانتخابات، والأحزاب السياسية، والبرلمانات على حياة المواطنين تضعف وتتراخى. وتأخذ الديمقراطية معنى أكثر من الانتخابات لكن ليس أقل. وضمن الدول وخارجها، تبدأ المراصد الرقابية المستقلة للسلطة تمارس تأثيرًا ملموسًا. وعبر إبقاء السياسيين، والأحزاب، والحكومات المنتخبة متحفزة إلى الأبد، تعقد مراصد المراقبة هذه حياتها، وتضع مرجعيتها موضع المساءلة، وتجبرها على تغيير أجنداتها، –وفي بعض الأحيان تخنقها في عارها.

وليس من الواضح إلى الآن هل تكون النزعة نحو هذا النوع من الديمقراطية تطورًا مستدامًا يتعذر عكسه تاريخيًا أم لا؛ وعلى شاكلة الديمقراطية التشاركية والتمثيلية قبلها، ليست الديمقراطية الرقابية حتمية. وليس من الضروري أن تحدث، لكنها حدثت؛ ولم يتطرق هذا الفصل إلى سؤال هل تعيش أم تتلاشى وتموت (للاطلاع على موضوع النزعات المعاكسة واختلال وظائف الديمقراطية الرقابية، انظر: Keen, 2009). من المؤكد أن الديمقراطية الرقابية تبدو، عند الحكم عليها وفقًا لمعالمها المؤسسية ودينامياتها الداخلية، أعقد أشكال الديمقراطية المعروفة إلى الآن. فهي الوريثة ناقصة التكوين للتجارب التاريخية المبكرة مع أشكال الديمقراطية التمثيلية المرتكزة على الجمعيات والمجالس. ومن أعراض جدتها اللغة المعدلة التي يصف ملايين الناس بواسطتها الديمقراطية الآن. وباسم «العام والعمومي»، و«المسؤولية العامة»، و«عامة الناس» أو «المواطنين»، تنتشر مؤسسات تفحص السلطة ومراقبتها في كل مكان. لا تختفي الانتخابات، ولا الأحزاب السياسية، ولا الجمعيات التشريعية، ولا تتراجع أهميتها بالضرورة؛ لكنها تخسر بالتأكيد موقعها المركزي في السياسة. ما عادت الديمقراطية مجرد طريقة للتعامل مع سلطة الحكومات المنتخبة بالوسائل الانتخابية والبرلمانية والدستورية، ولا عادت شأنًا محصورًا

ضمن أراضي الدول. لقد ولت تلك الأيام التي أمكن فيها وصف الديمقراطية بأنها «الحكم بالإرادة غير المقيدة للأغلبية» (ثم مهاجمتها بسبب هذا الوصف) (Von Hayek, 1979: 39). في عصر الديمقراطية الرقابية، تنطبق قواعد التمثيل، والمحاسبة الديمقراطية، والمشاركة العمومية، على سلسلة أوسع من المواقع والأماكن مقارنة بالحال من قبل. هاكم دليلاً لافتًا لفهم سبب حدوث ذلك: شهد عصر الديمقراطية الرقابية الذي بدأ عام ١٩٤٥ ولادة مائة نوع جديد تقريبًا من مؤسسات مراقبة السلطة ورصدها لم تكن معروفة للديمقراطيين السابقين[١]. ومثلما سنرى، كثيرًا ما يتحدث المدافعون عن هذه المبتكرات عن أهميتها في حل المشكلات الأساسية التي تواجه الديمقراطيات المعاصرة: كيف

---

(١) تضم اللائحة: هيئات ممثلي المواطن، وجمعيات المناطق الإحيائية، والموازنات التشاركية، والمجالس الاستشارية، والمجموعات البؤرية، والبرامج الحوارية المحلية/العالمية التي تبث حية على الإنترنت. هنالك مؤسسات استشارية، ومؤتمرات إجماع، ومنتديات تثقيفية عامة، ونصب عامة، وبرامج استشارية وبيوت مفتوحة للمجتمع المحلي (تطورت مثلاً في مجال العمارة) تعرض خدمات في ميادين المعلومات والاستشارات والدفاع عن قضايا معينة، إضافة إلى مرافق للمحفوظات والأبحاث، وفرص للشبكات المهنية. كما تضم جمعيات المواطنين، والتدقيق الديمقراطي، ومؤتمرات العصف الذهني، ومجالس تعارض المصالح، والاتحادات العالمية للبرلمانات ضد الفساد، ورحلات السفاري الدستورية (التي اشتهرت عندما استخدمتها لجنة صياغة الدستور الجديد في جنوب إفريقيا لتفحص أفضل الممارسات في الأماكن الأخرى). وهنالك أيضًا ابتكارات في ديمقراطية «تين البنغال» في الهند: محاكم السكك الحديدية، ومحاكم الشعب، والممارسات القانونية لحماية المصلحة العامة، وأساليب «الإصرار على الحق» في المقاومة المدنية. وتشمل أيضًا وكالات اختبار المستهلك، ومجالس حماية المستهلك، والعرائض المقدمة على الإنترنت وغرف المحادثة، ونوادي الديمقراطية، ومقاهي الديمقراطية، ولجان الحراسة العمومية، والحصار السلمي، ومهرجانات الاحتجاج (الخاصة بكوريا الجنوبية)، وقمم ومنظمات المراقبة العالمية التي تقام من أجل مزيد من المحاسبة العمومية للشركات وهيئات المجتمع المدني. تطول لائحة المبتكرات لتشمل الاستفتاءات التشاورية، ومجالس المحاسبة، والمحاكم الدينية المستقلة، ومجالس الخبراء (مثل «الحكماء الخمسة» في مجلس المستشارين الاقتصاديين في ألمانيا)، و«بطاقات النتائج» العمومية -البطاقات الصفرا والقوائم البيض- وتمارين التخطيط العام، والاستشارات العمومية، والمنتديات الاجتماعية، والمدونات على الويب، والعصيان المدني الإلكتروني، ومواقع الويب المخصصة لمراقبة سوء استعمال السلطة (مثل Bully OnLine، وهو مبادرة بريطانية تستهدف التصدي للتنمر على الضعفاء في مكان العمل والقضايا ذات الصلة). تشمل قائمة المبتكرات الجديدة استفتاءات الرأي ذاتية الاختيار، وعمليات الاقتراع غير الرسمية (على سبيل المثال: الاستفتاءات غير الرسمية عن طريق الرسائل النصية)، والمحاكم الجنائية الدولية، والمنتديات الاجتماعية العالمية، ونزعة عدد متزايد من المنظمات غير الحكومة إلى تبني الدساتير المكتوبة، مع مكون انتخابي.

نشجع أداء المهمة غير المنجزة بالعثور على أساليب جديدة للحياة الديمقراطية للناس البسطاء في المجتمعات الكبيرة والمعقدة - وهذه مهمة يعتقد عدد كبير من المواطنين أن من الصعب الوثوق بالسياسيين لأدائها، وغالبًا ما أدت إلى اتهام الحكومة بإساءة استعمال السلطة، أو عدم التواصل مع المواطنين، أو عدم الرغبة في التعامل مع اهتماماتهم ومشكلاتهم. وعبر التصدي لمثل هذه الاهتمامات والمشكلات، تحطم المبتكرات الجديدة لمراقبة السلطة ورصدها سطوة مبدأ حكم الأغلبية -عبادة الأعداد- المرتبط بالديمقراطية التمثيلية. بل إن بعض المبتكرات، المتحررة أيضًا من الأحزاب السياسية المتحفظة والحذرة بلغتها المبهمة المراوغة، تتيح التعبير عن المخاوف القوية لدى الأقليات التي تشعر بأنها همشت وأبعدت عن السياسة الرسمية. على سبيل المثال، تستخدم بعض مراصد المراقبة، واللجان الانتخابية، ووكالات حماية المستهلك، «حياديتها» المزعومة لحماية قواعد اللعبة الديمقراطية من المفترسين والأعداء. بينما تعلن مراصد رقابية أخرى على الملأ قضايا بعيدة المدى تعرضت للإهمال والتجاهل، أو للتعامل بطريقة سيئة، من ذهنيات قصيرة النظر تلقت التشجيع من أوساط الانتخابات. ومع ذلك فإن بعض المجموعات الرقابية تلفت الانتباه بسرعة اضمحلالها وتلاشيها؛ في عالم سريع التغير: تظهر في المشهد، تهيج الوضع، ثم تغادر كالبدو الرحل، أو تتلاشى كالهباء في الهواء.

تمتلك هذه الابتكارات في مجموعها تأثيرًا مشتركًا يرفع مستوى المراقبة العامة للسلطة ويضاعف جودتها، وغالبًا لأول مرة في عديد من مجالات الحياة، منها علاقات السلطة «تحت» و«ما وراء» مؤسسات الدولة الإقليمية. ولا عجب أن تغير المبتكرات الجديدة في مراقبة السلطة ورصدها لغة السياسة المعاصرة. وهي تستحث كلامًا كثيرًا عن «التمكين»، و«ديمقراطية الطاقة العالية»، و«أصحاب المصلحة»، والحكم التشاركي»، و«الديمقراطية الاتصالية»، و«الديمقراطية التشاورية/ التداولية»؛ وتساعد على نشر ثقافة التصويت -غالبًا لأول مرة- على عديد من مجالات الحياة. الديمقراطية الرقابية هي عصر المسوح والدراسات، والمجموعات البؤرية، والاقتراع التداولي، والعرائض المقدمة وتصويت الجمهور والزبائن على الشبكة الإلكترونية. لقد أدى انتشار

ثقافة التصويت، عن قصد أو دون قصد، مدعومًا بالآليات الجديدة لمراقبة السلطة، إلى مقاطعة - وأحيانًا إسكات - منولوجات الأحزاب والسياسيين والبرلمانات. وتنزع المبتكرات الجديدة لمراقبة السلطة إلى تحرير مزيد من أصوات المواطنين، بواسطة ممثلين غير منتخبين في بعض الأحيان برعوا في استخدام ما يدعوه الأمريكيون أحيانًا بـ«نفوذ المنبر». ويشير عدد المؤسسات الرقابية ومداها إلى عالم يستبدل فيه بالقاعدة القديمة: «شخص واحد، صوت واحد، ممثل واحد» -المطلب المركزي في النضال من أجل الديمقراطية التمثيلية- مبدأ الديمقراطية الرقابية الجديد: «شخص واحد، مصالح عديدة، أصوات كثيرة، تصويت تعددي، تعددية في الممثلين».

يجب أخذ الحيطة والحذر عند محاولة فهم هذه المناهج الجديدة في ضبط السلطة وكبح جماحها. إذ لا تعد المبتكرات الرقابية الجديدة «أمريكية» أو «أوروبية» أو منتجات غربية حصرًا، أو مقتصرة على بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية. فمن بين أكثر سماتها اللافتة تميزًا الطريقة التي انتشرت فيها في أنحاء شتى من العالم، من جميع النقاط في الكرة الأرضية. وتكاثرت كالفطر في تشكيلة واسعة ومتنوعة من المواقع والأماكن -الميزانية التشاركية ابتكار برازيلي؛ لجان الحقيقة والمصالحة تأتي من أمريكا الوسطى، بينما ظهرت هيئات النزاهة أول ما ظهرت في أستراليا- بل توجد إشارات تدل، لأول مرة في تاريخ الديمقراطية، على وعي متعاظم بالقيمة المضافة لفن الابتكار، كأنما القدرة الديمقراطية على الابتكار في حد ذاتها أثمن ابتكار.

ليست آليات المراقبة مجرد آليات تزويد بالمعلومات. فهي تشتغل بطرائق مختلفة، على جبهات متباينة. يتفحص بعضها السلطة على مستوى مدخلات المواطنين في الحكومة أو هيئات المجتمع المدني بشكل رئيس؛ بينما تنشغل آليات مراقبة أخرى برصد ما يدعى بـ«منتجات السياسة» ومتابعتها وتحديها؛ ويركز غيرها على تفحص «مخرجات السياسة» التي تنتجها المنظمات الحكومية أو غير الحكومية. وتهتم قلة قليلة من المبتكرات بالأبعاد الثلاثة في وقت واحد. تأتي آليات الرقابة أيضًا في أحجام مختلفة وتشتغل

على مستويات مكانية متنوعة، تراوح بين هيئات «على ناصية الشارع» ليس لها سوى أثر محلي، وبين شبكات عالمية تستهدف مراقبة أولئك الذين يمارسون السلطة على مناطق شاسعة. المؤسسات الرقابية ملتزمة أيضًا بتزويد عامة الناس بوجهات نظر إضافية ومعلومات أفضل عن عمليات مختلف الهيئات الحكومية وغير الحكومية وأدائها. كما تتوجه الآليات الرقابية نحو تحديد -وتفحص وفرض- المعايير العمومية والقواعد الأخلاقية لمحاربة الفساد، أو السلوك غير اللائق لأولئك المسؤولين عن اتخاذ القرارات، ليس في ميدان الحكومة المنتخبة فحسب، بل في تشكيلة واسعة من الأوضاع والمواقع. وتعرف المؤسسات الجديدة للديمقراطية الرقابية أيضًا بالتزامها الشامل بتعزيز تنوع أصوات المواطنين وخياراتهم وتأثيرها في القرارات التي تتعلق بحياتهم، بغض النظر عن نتيجة الانتخابات.

ما يميز هذا النوع التاريخي من الديمقراطية الطريقة المستخدمة لمراقبة مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية وتفحصها كلها، لا وفقًا للآلية المعيارية للديمقراطية التمثيلية فحسب، بل تبعًا لمجموعة كاملة من الهيئات اللاحزبية، وغير المنتخبة، ومن خارج البرلمان غالبًا، تشتغل داخل، وتحت، وفي ما وراء، حدود الدول الإقليمية. يبدو في حقبة الديمقراطية الرقابية كأن مبادئ الديمقراطية التمثيلية تفرض فرضًا على الديمقراطية التمثيلية نفسها. وكما تحفظ الديمقراطيات التمثيلية روح الجمعيات والمجالس القديمة وشكلها، كذلك تحافظ الديمقراطيات الرقابية على التمثيل والانتخابات والمجتمع المدني وهيئات المراقبة والمتابعة. لكن هذه التشكيلة المتنوعة والمتنامية من الآليات المتداخلة التي ترصد السلطة وتراقبها ستجعل من الصعب على الديمقراطيين القدماء، إذا أطلقوا إلى عالم الديمقراطية الرقابية الجديد، فهم ما يحدث. وفي الحقيقة، سوف تتناول الفقرات اللاحقة تبعات الديمقراطية الرقابية وعواقبها على طرق فهمنا لهذه الآليات التقليدية للديمقراطية التمثيلية وممارستها والتغييرات العميقة التي مرت بها. كما تتطرق إلى كثير من المفاهيم الخاطئة والشائعة على نطاق واسع حول الديمقراطية الرقابية.

آليات تمثيلية في عصر رقابي

تجدر الإشارة، بادئ ذي بدء، إلى أن الديمقراطية الرقابية تزدهر على التمثيل. وكثيرًا ما اعتقد خطأً أن النضال من أجل مزيد من المحاسبة العامة للمنظمات الحكومية وغير الحكومية التي تمسك بزمام السلطة على الآخرين، هو في الواقع العملي كفاح من أجل «ديمقراطية القاعدة الشعبية»، أو «الديمقراطية التشاركية»، أو «التمكين الشعبي». تعتمد مثل هذه الاستعارات التشبيهية على سوء فهم للنزعات والاتجاهات. إذ لا يتجه عصر الديمقراطية الرقابية إلى الوراء؛ ولا يتحرك بدافع الجهد المبذول لإعادة اقتناص روح الديمقراطية (المتخيلة) المستندة إلى الجمعيات والمجالس. وما يزال كثير من المدافعين عن الديمقراطية «العميقة»، أو «المباشرة»، يتحدثون كأنما هم من الإغريق، وكأن ما يهم في شؤون الديمقراطية «التزام الناس العاديين وقدراتهم على اتخاذ قرارات سديدة عبر المداولات التشاورية المنطقية.. وتمكينهم لأنهم حاولوا ربط الفعل بالنقاش» (على حد تعبير أركون فنغ وإريك أولين رايت) (Fung and Wright, 2003: 5). لكن حقيقة الديمقراطية الرقابية غير ذلك، من حيث إن جميع التجارب الجديدة لمراقبة السلطة ورصدها باسم «الشعب» أو تمكين المواطنين، تعتمد حتمًا على التمثيل. كثيرًا ما استمدت هذه التجارب شرعيتها النهائية من «الشعب»[1]؛ لكن يستحيل فهمها بأنها مجرد جهد لتجسير الفجوة بين الممثِلين والممثَلين، كأن المواطنين يستطيعون العيش دون آخرين يعملون وينطقون باسمهم، ويجدون ذواتهم الحقيقية ويعبرون عن أنفسهم بوصفهم أندادًا متساوين ضمن مجتمع سياسي موحّد لا يتنكّب عبء سوء الاتصال والتواصل، أو سوء الحكم.

---

(١) يمكن التعبير عن هذه النقطة كما يأتي: إذا كانت مبادئ الديمقراطية التمثيلية تحول «الشعب» في ديمقراطية الجمعيات إلى حَكم بعيد على حسن أداء الممثلين، فإن الديمقراطية الرقابية تفضح وهم «الشعب المستقل» الموحد. يمكن القول إن الديمقراطية الرقابية تعمل على دمقرطة - تفضح علانية - مبدأ «الشعب المستقبل المتمتع بالسيادة» بوصفه وهمًا طنانًا؛ في أفضل الحالات، تحوله إلى جهاز مرجعي في متناول اليد يجب أن يعرفه معظم الناس بوصفه كذلك: وهمًا سياسيًا مفيدًا.

ثمة سوء فهم آخر يتعلق بالمكانة المتغيرة للانتخابات، ويمنع كثيرًا من الناس من اكتشاف جدّة الديمقراطية الرقابية. من المهم فهم أن هذا النمط الجديد من الديمقراطية لا يستغني عن أسئلة الاقتراع، أو التصويت في انتخابات وطنية أو محلية. ليس هذا عصر الحل النهائي لقضية من هو المؤهل للتصويت، ووفقًا لأي شروط (لنتذكر المجادلات الخلافية القانونية والسياسية التي ظهرت حول من يمتلك برمجيات آلات التصويت الإلكترونية غير الموثوقة التي تصنعها شركات رائدة مثل (Software Election And Systems). في الحقيقة، سحبت أصوات بعض الناس، مثل المجرمين؛ وتضرر آخرون، ومنهم أفراد جاليات الشتات، والذين يتكلمون لغة الأقلية، ويعانون العجز، ويفتقدون مهارات القراءة والحساب، جراء الاقتراع السرّي؛ ومع ذلك، لم يحظ ناخبون آخرون، مثل النساء، والشباب، والمحيط الحيوي، إلا بتمثيل هزيل أو لم يمثلوا على الإطلاق. لم يكتمل النضال من أجل فتح التمثيل الانتخابي وتحسين جودته على الإطلاق. لكن في حقبة الديمقراطية الرقابية، فقد الكفاح من أجل حق الانتخاب الذي مزق مجتمعات بأكملها إربًا إربًا ذات يوم، فقد أهميته المركزية. ومع انتشار ثقافة التصويت، وتكاثر أعداد الممثلين غير المنتخبين في عديد من السياقات المختلفة، تظهر قضية جديدة على السطح: تعقّد السؤال القديم الذي برّح عصر الديمقراطية التمثيلية – من هو المؤهل للتصويت ومتى؟- وتضخم بسؤال لم يجد إجابات شافية إلى الآن: هل يعد الناس مؤهلين للتمثيل بين/ وخارج الانتخابات، وعبر أي ممثلين إذا كانوا مؤهلين؟

من السمات اللافتة الأخرى للديمقراطية الرقابية طريقة انتشار آليات مراقبة السلطة ورصدها بالتدريج في مجالات الحياة الاجتماعية التي لم تلمسها الأيادي الديمقراطية من قبل. لقد أثار توسع الديمقراطية «نزولاً»، إلى مجالات السلطة «في الأسفل»، واختراق مؤسسات الدول الإقليمية، اهتمامًا عظيمًا في عبارة القرن الثامن عشر القديمة في أوروبا: «المجتمع المدني»؛ فلأول مرة في تاريخ الديمقراطية، يستخدم الآن الديمقراطيون الكلمتين بشكل روتيني في أركان الأرض الأربعة. أما الاهتمام المكثف لعامة الناس بالمجتمع المدني

والرصد العام والتدقيق في شؤون عُدّت ذات مرة غير سياسية، فهو صفة مميزة وفريدة لعصر الديمقراطية الرقابية. من المؤكد أن حقبة الديمقراطية التمثيلية (كما اكتشف توكفيل وغيره) شهدت نهوض جماعات الضغط المنظمة ذاتيًا والخطط والبرامج الهادفة إلى «التهيئة الاجتماعية» لسلطة الحكومة، عبر سيطرة العمال على الصناعة مثلاً (De Tocqueville, 1864 [1835]). لكن لم تستطع سوى قلة قليلة من هذه الخطط والبرامج النجاة من اضطرابات النصف الأول من القرن العشرين، ما يجعل التغاير مع الديمقراطية الرقابية أكثر بروزًا. وتتضح النزعة نحو المراقبة العامة بجلاء في أنواع مجالات السياسة كافة، بدءًا بالاهتمام العام بسوء معاملة الأطفال وحقوقهم القانونية، مرورًا بالعادات الجسدية المتعلقة بالتمارين والنظام الغذائي، وانتهاء بتطوير خطط حماية الموئل الطبيعي ومصادر الطاقة البديلة (غير الكربونية وغير النووية). وتجسد المبادرات الهادفة إلى ضمان خضوع مستقبل تطوير تقانة الصغائر والمحاصيل المعدلة وراثيًا لمصالح الكثرة لا القلة -وهو جهد مبذول لأخذ الديمقراطية «عكس التيار» إلى منابع البحث العلمي والتطوير التقني- أمثلة أخرى على النزعة ذاتها. لقد اخترقت التجارب المتعلقة برعاية أشكال جديدة من مشاركة المواطنين والتمثيل الانتخابي حتى الأسواق، لوضع اليد على البقرة المقدسة للملكية الخاصة. فبعد أن أوشكت الأنظمة المصرفية على الانهيار في عامي ٢٠٠٧-٢٠٠٨، وضع عديد من الاقتراحات على الطاولة السياسية الآن لتوسيع آليات المراقبة لتشمل قطاعي المصارف والاستثمار في الأسواق العالمية التي اشتغلت سابقًا من دون أي قيود تنظيمية، أو خضعت للحد الأدنى منها.

يبدو أن الدور الحيوي الذي تؤديه المجتمعات المدنية في ابتكار آليات المراقبة والرصد والتدقيق يؤكد ما يمكن أن نسميه قانون جيمس ماديسون للحكومة الحرة: لا تعد أي حكومة حرة إلا إذا كانت قادرة على حكم مجتمع قادر بدوره على السيطرة على الحكومة ورد في (Madison, cited in Rossiter, 1961 [1788]: number 51). أغرى قانون ماديسون بعضهم على الاستنتاج -خطأ- أن الحكومات غير قادرة على مراقبة سلطتها

ورصدها. لكن الحقيقة غير ذلك. ففي حقبة الديمقراطية الرقابية تظهر التجربة أن الحكومات، خلافًا للبط والديكة الرومية، تتعهد أحيانًا بالتضحية بنفسها من أجل صالح الموطنين الضيوف على مائدة العشاء! والمثال المعبر تجسده مؤسسات «المراقبة» الحكومية. إذ إن غرضها المعلن هو مراقبة عامة الشعب للحكومة عبر وكالات حكومية شبه مستقلة. وتستكمل آليات الرصد والمتابعة دور ممثلي الحكومة المنتخبة وقضاتها في مراقبة السلطة، حتى وإن لم يكن هذا هو هدفها المعلن دائمًا؛ وكثيرًا ما تقدم تحت ظل السلطة العامة للحكومات المنتخبة، عبر المسؤولية الوزارية على سبيل المثال. في الممارسة العملية، كثيرًا ما تبدى الأمور بشكل مختلف. إذ تمتلك الهيئات الحكومية للمراقبة والرصد، ولاسيما حين تتمتّع بحماية القانون وتحظى بموارد كافية وإدارة رشيدة، القدرة على البقاء والعمل بقوتها الذاتية. واعتمادًا على سوابق أقدم للهيئات الملكية، ولجان التحقيق العامة، ومدققي الحسابات المستقلين لاستقصاء النزاهة المالية للوكالات الحكومية -ابتكارات تعود جذورها إلى عصر الديمقراطية التمثيلية- تضيف الآليات الجديدة للمراقبة والرصد والتقصي مزيدًا من الكوابح والتوازنات لمنع سوء استخدام السلطة المحتمل من الممثلين المنتخبين. وتبرر غالبًا بلغة تحسين كفاءة الحكومة وفعاليتها، عبر عملية صنع القرار المعتمد على معلومات أشمل مثلاً، وتمتلك ميزة إضافية ممثّلة في رفع مستوى الثقة العامة بالمؤسسات السياسية بين المواطنين الذين يعدون من «أصحاب المصلحة». تضم العملية مفارقة مزدوجة. إذ لا يقتصر الأمر على أن الآليات الحكومية للمراقبة والرصد كثيرًا ما تنشئها الحكومات التي تفشل لاحقًا في السيطرة على آليات عملها، مثلاً في حالات الفساد وفرض المعايير القانونية؛ بل إن الآليات الجديدة تمارس تأثيرًا ديمقراطيًا يكبح السلطة، حتى وإن خضعت عادة لإدارة مسؤولين غير منتخبين يشتغلون على مبعدة عدة أذرع من إيقاع الانتخابات الدورية.

وفرة اتصالية

الآن، بعد ما تناولنا بعض المفاهيم المغلوطة حول معالم الديمقراطية الرقابية ودينامياتها الرئيسة، دعونا نتوقف أخيرًا لنطرح سؤالاً قصيرًا: كيف

يمكن تفسير ولادتها العفوية؟ ليس من السهل الإجابة. إذ تتعقد الدوافع خلف العدد الكبير من الابتكارات المرتبطة بالديمقراطية الرقابية؛ ومثلما كانت الحال في المراحل المبكرة من تاريخ الديمقراطية، فإن التعميمات صعبة وخطرة في آن. لكن المؤكد أن للنمط الجديد من الديمقراطية أسبابه ومسبباته. وليست الديمقراطية الرقابية مسألة أحادية المنشأ –كائن حي ولد من خلية مفردة. بل هي نتيجة لعديد من القوى المتداخلة والمتقاطعة. لكن يبدو أن قوة واحدة تشكل المحرك الرئيس: ظهور مجرة جديدة من وسائل الاتصال.

لا يوجد وصف للديمقراطية الرقابية يعد معقولاً دون الانتباه للطريقة الجديدة التي تتشكل عبرها السلطة والصراع بواسطة المؤسسات الإعلامية الجديدة. لنفكر بها على هذا النحو: كانت الديمقراطية الجمعية المرتكَز في اليونان القديمة تنتمي إلى حقبة خاضعة لهيمنة الكلمة المنطوقة، مدعومة بقوانين مدونة على أوراق البردي ومنقوشة على الحجارة، وعبر رسائل تبعث على الأقدام، أو على ظهور الدواب. وانبثقت الديمقراطية التمثيلية في حقبة الثقافة المطبوعة (الكتاب، المنشور، الصحيفة، البرقيات والرسائل البريدية) وسقطت في أزمة عند مقدم وسائل الاتصال الجماهيرية المبكرة، ولاسيما الراديو والسينما والتلفزيون (في بداياته). بالمقابل، ترتبط الديمقراطية الرقابية ارتباطًا وثيقًا بنمو المجتمعات المتشربة بالوسائط الإعلامية المتعددة –مجتمعات تتعرض بنى السلطة فيها باستمرار إلى «قضم» المؤسسات الرقابية العاملة ضمن مجرة وسائل الإعلام المحددة بروح الوفرة الاتصالية.

وبالمقارنة مع حقبة الديمقراطية التمثيلية، حين كانت الثقافة المطبوعة والوسائط السمعية البصرية محدودة الطيف (ومنها بث الخدمات العامة) أكثر اصطفافًا مع الأحزاب السياسية والحكومات، يشهد عصر الديمقراطية الرقابية رصدًا عموميًا للسلطة ومشاحنات حولها، إلى درجة لا توجد عندها على ما يبدو منظمة (أو زعيم) في مجالات الحكم أو الحياة الاجتماعية تتمتع بالمناعة ضد المتاعب والمصاعب السياسية. لقد تشكل التغيير بمجموعة متنوعة من القوى، تشمل انحسار الصحافة المتباهية بالتزامها «الموضوعية» المستندة إلى

الحقيقة (نموذج مثالي ولد في عصر الديمقراطية التمثيلية)، ونهوض الأساليب المعادية ومبدأ «أمسكت بك متلبسًا!» للصحافة التجارية المدفوعة بالتصنيفات والتقييمات والمبيعات والإنجازات. كما كانت العوامل التقنية، مثل الذاكرة الإلكترونية، وانخفاض التباعد بين القنوات، والتخصيص الجديد للترددات، والبث الفضائي المباشر، والضبط الرقمي، وتقنيات الضغط المتقدمة، مهمة أيضًا. لكن أهمها هو مقدم تقانة الكابل -الاتصالات المحوسبة عبر الأقمار الصناعية، التي أطلقت من نهاية ستينيات القرن العشرين ابتكارات إنتاج ومعالجة في كل مجال من مجالات الوسائط التي تزداد نزوعًا إلى التجارة. ليس لهذه المجرة الجديدة من الوسائط سابقة تاريخية. إذ تشكل، ممثلة بواحد من مكوناتها الأساسية، الإنترنت، نظامًا عالميًا جديدًا من الأجهزة المتداخلة والمترابطة التي تدمج، لأول مرة في تاريخ البشرية، النصوص والأصوات والصور، وتمكن إجراء الاتصال عبر نقاط مستخدم متعددة، في الزمن المختار، الحقيقي أو المؤجل، ضمن شبكات مقسمة إلى وحدات، وعالمية في نهاية المطاف، وميسورة التكلفة ومتاحة لمئات الملايين من الناس الموزعين في أنحاء شتى من الأرض.

تعتمد جميع المؤسسات العاملة في مجال مراقبة السلطة ورصدها اعتمادًا شديدًا على هذه الابتكارات في الوسائط؛ فإذا انفجرت المجرة الجديدة من الوفرة الاتصالية فجأة، لن تعمر الديمقراطية الرقابية بعدها طويلاً. حيث تسلك الديمقراطية الرقابية وشبكات الوسائط المحوسبة سلوك التوأمين المتلاصقين. لا يعني ذلك السقوط في فخ الافتراض بأن شبكات الاتصالات المرتبطة بالحاسوب تصور مسبقًا عالمًا طوباويًا جديدًا تمامًا، مهرجانًا من «المجتمعات الافتراضية» تسكن على التخوم الإلكترونية، «ثورة سيبرانية» تغل للمواطنين كلهم وصولاً متساويًا للوسائط جميعها، في كل مكان وزمان. لقد تبدّى هذا النوع من المبالغة بقوة في وثيقة «إعلان استقلال الفضاء الإلكتروني (السيبراني)»، التي وضعها جون بيري بارلو، وهو مؤلف أغنيات سابق لفرقة موسيقية شهيرة معروفة باسم (Grateful Dead)، سمى نفسه «ثوريًا سيبرانيًا».

عمل بارلو في الوقت نفسه مديرًا لحملة نائب الرئيس الأمريكي سيّئ السمعة ديك تشيني. زعم «الإعلان» نهاية عالم التمثيل القديم ضمن الدول الإقليمية. ولجعل المبالغة تبدو عميقة، ادعى أن الشبكات المرتبطة بالحاسوب «تخلق عالمًا يمكن للجميع دخوله دون محاباة أو تحيز اعتمادًا على العرق، أو القدرة الاقتصادية، أو القوة العسكرية، أو مكان الولادة» (Barlow, 1996).

تستحث مثل هذه المبالغات الطوباوية المتطرفة تحذيرًا صحيًّا سياسيًّا، على الأقل لأن العصر الجديد من الوفرة الاتصالية يولّد خيبة الأمل، والاضطراب، والتناقضات الذاتية، في الأنماط المقلقة، على سبيل المثال، لإغلاق أو «خوصصة» الشبكات الرقمية التي تقيد قوتها التوليدية، أو في الفجوات المتوسعة في السلطة بين الأغنياء والفقراء في شؤون الاتصال: لا توجد حاجة على ما يبدو إلى هؤلاء الفقراء بوصفهم متصلين أو مستهلكين لمنتجات الوسائط (Zittrain, 2008). وأغلبية سكان العالم يعانون فقرًا مدقعًا يمنعهم حتى من إجراء مكالمة هاتفية؛ ولا تتاح الإنترنت إلا إلى أقلية ضئيلة منهم. يصيب هذا التقسيم بين المواطنين الفقراء والأغنياء في الوسائط بآفته الديمقراطيات الرقابية كلها؛ ويناقض مبدأها الأساسي الذي يعد المواطنين مؤهلين كلهم لنقل آرائهم، ومنح الممثلين المنتخبين وغير المنتخبين فرصة للمشاركة بين الحين والآخر.

لكن على الرغم من مثل هذه التناقضات والخيبات، هنالك أمور جديدة ومهمة تحدث داخل المجرة المدوّمة للوفرة الاتصالية. اللافت على وجه الخصوص الطريقة التي دفعت فيها مجالات «الحياة الخاصة» و«الخصوصية»، والصفقات والمناورات والاتفاقات مع السلطة «في السر» إلى اتخاذ موقف الدفاع. من وجهة نظر الديمقراطية الرقابية، ليس ذلك بالأمر السيّئ. إذ يغدو كل ركن خفي من أركان السلطة –حالات التمييز والتحيّز والظلم التي تحدث بصمت خلف الأبواب المغلقة وفي عالم الحياة اليومية– هدفًا محتملاً لـ«الذيوع والنشر على الملأ» و«التشهير العلني». وتصبح الشؤون الرتيبة، مثل الولادة والموت، والغذاء والجنس، والتقاليد الدينية والإثنية أقل اعتمادًا باطراد على

العادة الروتينية، على اليقينيات البديهية التي لا تخضع للمساءلة حول الطرق «العادية» لأداء الأشياء. في حقبة الوفرة الاتصالية، لا يحظى أي موضوع مخبأ بالحماية غير المشروطة من تغطية الوسائط ومن احتمال التسييس؛ وكلما زاد «خصوصية وسرّية» زاد «علانية وذيوعًا» على ما يبدو.

وبمساعدة الصحافة الجريئة والنشطة التي تعتمد على أساليب نقل الحوادث الأقل اتصالاً بالحقيقة مقارنة بـ«الأخبار العاجلة» والسبق الصحفي، تخترق الوفرة الاتصالية كالسكين علاقات السلطة بين الحكومة والمجتمع المدني. من السهل التشكي (كما يفعل كثيرون) من أساليب الصحافة الجديدة. فهي تطارد ضحاياها بشكل جماعي، وتركز الاهتمام على الأخبار السيئة، التي تنتج في غرف الأخبار وبواسطة مدونين محرضين يؤكدون ضرورة عدم السماح للحقائق بتشويه القصص الإخبارية. تغرم صحافة المهنيين المحترفين والمواطنين بالتحريض والتهييج والهمز، وتعتمد على مصادر لا تنسبها إلى أحد، وتملأ فجوات الأخبار –في حقبة الديمقراطية الرقابية لا تهدأ الأخبار أبدًا– وتختلق الأخبار المثيرة، وتبالغ في التركيز على الشخصيات لا السياقات المرتبطة بالزمن. الصحافة الجديدة نسقية وسريعة الملل؛ وتحب الانحناء أمام سطوة الشركات والإيجازات الصحفية الحكومية، التي تساعد على تفسير السبب وراء بقاء المعلومات المضللة (حول أمور مثل أسلحة الدمار الشامل والزيادة المفرطة في فعالية المخاطر في الأسواق المالية) منتشرة في أنحاء العالم بسرعة مرعبة وقوة مريعة.

لكن هذه النزعات والميول كلها لا تمثل سوى نصف القصة. فعلى الرغم من جميع الاتهامات الموجهة إلى الصحافة الجسورة الطافحة بالنشاط، إلا أنها تساعد في الإبقاء على الطوباويات القديمة حول تسليط الضوء على السلطة، و«حرية المعلومات»، و«الحكومة تحت ضوء الشمس»، ومزيد من «الشفافية في صنع القرارات»، حية ترزق. وحين نأخذ بالاعتبار أن السلطة المنفلتة ما تزال تثقل كاهل المواطنين، لا نفاجأ، بفضل الصحافة الجديدة وابتكارات المراقبة الجديدة، بانتشار اعتراضات الرأي العام على الأخطاء والفساد وشيوعها في حقبة

الديمقراطية الرقابية. وبفضل الصحافة والوسائط الجديدة للوفرة الاتصالية، فإن الأمور كلها واردة. ويبدو أن الفضائح لا نهاية لها؛ بل تحدث في بعض الأحيان فضائح على شاكلة «ووترغيت»، تزلزل الأرض تحت أقدام الحكومات.

خاتمة: سياسة سريعة الانتشار كالفيروس

تذكرنا وفرة الفضائح المشابهة لووترغيت بالمشكلة الأبدية التي تواجه الديمقراطية الرقابية: ليس ثمة نقص في الجهد المنظَّم الذي يبذله الأقوياء لاستغلال الضعفاء، ومن هنا تبقى الوظيفة السياسية القذرة المتمثلة في سحب السلطة من ظلال السر ووضعها تحت الضوء الباهر للعلن، مهمة جوهريًا. يجب ألا يصل الهزل إلى حد يجعل أحدًا يفكر أن عالم الديمقراطية الرقابية، بمؤسساتها العديدة لمراقبة السلطة ورصدها، ملعب يوفر للاعبين فرصًا متساوية -فردوس المساواة في الفرص لجميع المواطنين وممثليهم المنتخبين وغير المنتخبين. ما زلنا نعيش في عصر المظاهر المرائية. لكن التوليفة التي تجمع الديمقراطية الرقابية والوفرة الاتصالية تنتج دفقًا دائمًا من الاضطراب الذي لا ينتهي تحركه توليفات معقدة ومركبة من اللاعبين والمؤسسات المتفاعلة المختلفة، التي تجذب وتدفع، وتتمدد وتتقلص إلى الأبد، وتشتغل معًا حينًا، ويعاكس أحدها الآخر أحيانًا. يسعى الممثلون المنتخبون وغير المنتخبين بشكل روتيني إلى تحديد وتقرير من يحصل على ماذا وأين وكيف؛ لكن الممثلين يتابعون رصد ممثليهم ومراقبتهم -بنجاح لافت أحيانًا- مستفيدين من مختلف أجهزة مراقبة السلطة ورصدها.

ثمة شيء جديد كليًا في النزعة برمتها. فقد اخترقت الديمقراطية، منذ بداياتها الأولى في الجمعيات والمجالس القديمة في سورية وبلاد ما بين النهرين، العادات، والأحكام المسبقة المتحيّزة، وتراتبيات السلطة. وهيجت الإحساس بقدرة الناس على صياغة وإعادة صياغة حياتهم بوصفهم أندادًا متساوين، وليس من المفاجئ أن تجلب غالبًا الاضطراب والفوضى إلى العالم. ولا ريب في أن المراقبة العامة المستمرة للسلطة، في حقبة الديمقراطية الرقابية، من مجموعات

من الهيئات الرقابية المختلفة الحجم، التي تخلف آثارًا كبيرة وصغيرة، تجعل منها الشكل الأكثر حيوية ونشاطًا وديناميةً للديمقراطية في التاريخ. هنالك تشكيلة متنوعة من مؤسسات المراقبة، والإرشاد، والتنبيه والتحذير تؤدي المهمة باستمرار، وتضغط من أجل مزيد من المحاسبة العامة لأولئك الذين يمارسون السلطة. ومن ثم يشعر الأقوياء في يسرهم بتبريح الضعفاء في عسرهم. في حقبة الديمقراطية الرقابية، يخضع الذين يتخذون القرارات باستمرار إلى المثل العليا للنقاء والطهر المهيمنة على مخيلة الرأي العام.

حين تؤدي الآليات الرقابية عملها بنجاح تمارس كثيرًا من التأثيرات الإيجابية، بدءًا من قدر أكبر من الانفتاح والعدالة داخل الأسواق والتحذير من القرارات الحمقاء التي تتخذها الحكومة، إلى إثراء المشاورات والمداولات العمومية وتمكين المواطنين وممثليهم المختارين، إلى الخطط والبرامج الهادفة لزيادة المشاركة. ويمكن لمراقبة السلطة بالطبع أن تكون عديمة الفاعلية أيضًا، أو تؤدي إلى عكس النتائج المرجوة. قد تخطئ الحملات أهدافها، أو تعجز عن تحقيقها؛ ويجد الممسكون بزمام السلطة بذكائهم ثغرات وطرائق لدحض مطالب خصومهم أو إنكارها أو مجرد تجاهلها. وقد تمر أوقات تجد فيها أعداداً كبيرة من المواطنين إستراتيجيات المنظمات للمراقبة والرصد مغالية في الجبن والخوف، أو التشوش والاضطراب، أو غير ذات صلة بحياتهم بوصفهم من المستهلكين، والعمال، والآباء، والسكان، والمواطنين الشباب والشيوخ.

على الرغم من مواطن الضعف هذه، تختلف الديناميات السياسية، و«الطبيعة» الإجمالية للديمقراطيات الرقابية اختلافًا كبيرًا عن تلك المرتبطة بحقبة الديمقراطية التمثيلية. إذ تتميز السياسة في عصر الديمقراطية الرقابية بسمة محددة سريعة الانتشار كالفيروسات. والمجادلات الخلافية حول السلطة التي أثارتها آليات المراقبة تتبع سبلاً غير مطروقة وتصل وجهات غير مسبوقة. في بعض الأحيان، تستطيع الجماعات التي تستخدم الهواتف المحمولة، ولوحات الإعلانات، والمجموعات الإخبارية، ومواقع الويب التي تسمح للمستخدمين بإنشاء المحتوى وتعديله، والمدونات، إحراج السياسيين

والأحزاب والبرلمانات أو حتى حكومات برمتها، أمام الرأي العام، على الرغم من الصعوبات كلها. في عصر الديمقراطية الرقابية، لا يمكن للسلطة المستبدّة أن تختبئ بكل راحة خلف أقنعة الخصوصية؛ إذ تخضع علاقات السلطة في كل مكان لجهد منظم من بعض الناس، بمساعدة الوسائط، لإبلاغ بعضهم الآخر -المجالات العامة من مختلف الأحجام- بالأمور التي كانت مخبأة سابقًا في حرز «الخصوصية». يعد هذا التغيير لطبيعة السلطة عملية فوضوية، وكثيرًا ما تأتي مغلفة بالمبالغات الصاخبة بالتأكيد. لكن صدى نزع الأقنعة يتردد بقوة ويتأثر بروح مراقبة السلطة ورصدها في الديمقراطية الرقابية. وتتعزز العملية برمتها بالإتاحة المتنامية لأدوات الاتصال زهيدة الثمن (هواتف محمولة متعددة الأغراض، آلات تصوير رقمية، مسجلات صوت، الإنترنت) لأفراد وجماعات ومنظمات؛ بينما تضاعف الوفرة الاتصالية صنوف البرمجة والمعلومات ورواية القصص المتوافرة للجمهور والعامة. وتتزاحم الأخبار، والبرامج الحوارية، والخطابة السياسية، والمشاحنات القانونية المريرة، والملاهي الكوميدية، والمعلومات-الترفيه، والدراما، والموسيقى، والدعاية، والمدونات -تتزاحم كلها وغيرها كثير بأسلوب صاخب على جذب انتباه العامة.

يشتكي بعض الناس من تأثيرات «الحمل الزائد من المعلومات»؛ لكن من منظور الديمقراطية الرقابية، تفرز الوفرة الاتصالية، إجمالاً، تبعات إيجابية. فعلى الرغم من المبالغات والضوضاء والقصص المختلقة، تدفع مجرة الوسائط الجديدة آفاق الناس وتوسعها. وترشد إحساسهم بالتعددية، وتحفزهم على تحمل مسؤولية أكبر في ما يتعلق بكيف يتصلون، ومتى ولماذا. إضافة إلى ذلك كله، تشجع الديمقراطيات المشبعة بالرسائل شكوك الناس بالسلطة غير المسؤولة. وفي عالم الديمقراطيات الرقابية، يأتي الناس لتعلم ضرورة مراقبة السلطة وممثليها، واتخاذ قرارات، واختيار مسارات العمل بأنفسهم. يُغرى الناس ليفكروا بأنفسهم؛ ويروا العالم ذاته بطرائق مختلفة، ومن زوايا متباينة؛ ويصقلوا إحساسهم الإجمالي وقناعتهم بأن علاقات القوة السائدة ليست «طبيعية» ودائمة بل طارئة ومشروطة.

لا بد من الاعتراف بعدم وجود ما هو آلي أو سحري في ذلك كله. ففي حقبة الديمقراطية الرقابية، تخضع الاتصالات باستمرار لعمليات إخفاء وتمويه وتفاوض وتسوية وصراعات قوة -باختصار، تعد شأنًا سياسيًا. ولهذا السبب لا تضمن الوفرة الاتصالية بشكل آلي انتصار روح الديمقراطية الرقابية ولا مؤسساتها. يمكن للمجتمعات المشبعة بالرسائل -وتستطيع فعلاً- ممارسة تأثيرات ضارة بالديمقراطية. في بعض المجالات، مثلاً، قد يؤدي الإشباع في الوسائط إلى عدم انتباه المواطنين للحوادث. وبينما ينتظر منهم بوصفهم مواطنين صالحين مراقبة الشؤون العامة، والاهتمام بالعالم الواقع في ما وراء بيتهم وحيهم السكني، يجد كثير منهم من الصعب باطراد الانتباه إلى التدفق الهائل للمعلومات من الوسائط. الوفرة المسرفة تولد الإرباك والتشوّش. ثمة أوقات مثلاً يتعرّض فيها الناخبون لوابل لا ينقطع من الدعايات الانتخابية في ساعات ذروة البث التلفزيوني بحيث يكون رد فعلهم الجمود والإحباط. وحين يتملكهم السخط والنفور، ينهضون من على أرائكهم ويغادرون غرف جلوسهم قبل تبديل القناة أو تخفيض الصوت، ليستنتجوا بحسرة أنه كلما زاد جهلك تحسنت أحوالك. ومن المرجح أن يعمق مقدم عصر «تلفزيون بروتوكول الإنترنت» مشاعر السخط هذه؛ وفي هذه الحالة، يمكن أن تحدث أمور أكثر إثارة للقلق: انتشار ثقافة اللامبالاة والغفلة. من المؤكد أن الديمقراطية الرقابية تتغذى على الوفرة الاتصالية، لكن من أشد تأثيراتها فسادًا وإفسادًا تشجيع الأفراد على النجاة من تعقيد العالم عبر دفن رؤوسهم، كالنعام، في رمال الجهل العنيد، أو العوم بسخرية على موجات المد المدومة وتيارات الزي الدارج لتتغير آراؤهم، ويهيمن التهكم والهزل على أقوالهم وأفعالهم، إلى حد تبني الأضداد والنقائض أو حتى الاحتفاء بها، ليودعوا الحقيقة والصدق، ويعانقوا ما يمكن تسميته بدقة: «الهراء».

الأوهام الحمقاء، والسخرية المتهكمة، والسخط والاستياء، من بين أقوى الإغراءات التي تواجه المواطنين وممثليهم المنتخبين وغير المنتخبين في الديمقراطيات القائمة. وليس لنا سوى المستقبل ليخبرنا هل تتمكن الأشكال الجديدة من الديمقراطية الرقابية من النجاة من إسار تأثيراتها المميتة أم لا.

خاتمة

دمقرطة تاريخ الديمقراطية

بنجامين عيسى خان وستيفن ستوكويل

استهدف «التاريخ السرّي للديمقراطية» فتح النقاش على مشهد أوسع للممارسة الديمقراطية من ذلك المطوق بتاريخها القياسي المشهور. ومع أن الديمقراطية شهدت ارتقاء بدأ بعد الحرب العالمية الثانية وتكثّف مع نهاية الحرب الباردة، إلا أن الكتاب أتى جراء قلق من أن يكون تمثّل العالم لهذا النوع المحدّد من الحكم قد حدث في اللحظة ذاتها التي أصبحت فيها قيوده المحدّدة أكثر وضوحًا: تقلص الاهتمام بالمشاركة في الديمقراطية في معاقلها الأوروبية والأمريكية؛ بدأ كليتتون بأمل وانتهى بفضيحة؛ جسدت أحداث الحادي عشر من سبتمبر انتصارًا للتعصّب لأن الديمقراطية الغربية قيّدت حرياتها؛ غدت حكومات بوش وبلير وهوارد أقل صلة بناخبيها وشنت حروبًا لا تحظى بالشعبية؛ كشفت الأزمة المالية العالمية اتكال الديمقراطية على نموذج اقتصادي قاصر؛ أظهرت الصعوبات في التعامل مع التأثير العالمي لتغير المناخ القيود المعيقة للديمقراطيات الوطنية، رهينة المصالح الفئوية والحزبية. كانت النماذج المثالية للديمقراطية تمر بأوقات عصيبة.

وفي ما وراء المشاغل المقلقة المباشرة، تتربص أزمة أشد عمقًا حول ماهية الديمقراطية وكيف يجب ممارستها. عند الإصغاء إلى علماء/ ممارسي السياسة المحترفين، مثل الخبراء العارفين بالسياسة الخارجية، والصقور البيروقراطيين، ومديري الحملات الانتخابية، والمستشارين الصحفيين، يشعر المرء وكأنه

ترك مع انطباع مفاده أن حركات الدمقرطة في أوروبا الشرقية وآسيا وأمريكا اللاتينية وغيرها، ليست سوى فرص تجارية على الأغلب. إذ تؤدي الجماهير هناك دور عتاد المدافع حين تكون التظاهرات الضخمة مطلوبة لإسقاط الطغاة؛ ثم تختفي بعد ذلك. ومع تحول العالم إلى الديمقراطية، تكشف هي عن نفسها بوصفها طقسًا شعائريًا لإدارة المسرح، يسمح بتناوب النخب طالما لم تهدّد بفعل الكثير. صحيح أن ظاهرة أوباما تعتمد على التفاؤل في ما يتعلق بالطرق الجديدة لممارسة الديمقراطية، إلا أنها عادت بسرعة إلى المسار المعتاد. وبينما نجح أوباما في ترك الديمقراطية تظهر أفضل ما لديها -تحفيز الجماهير على إزاحة الزعيم الفاشل سلميًا- يبقى من غير الواضح هل يستطيع، هو أو غيره، جعل الديمقراطية على مستوى القاعدة الشعبية تعمل بنجاح بعد الأيام المحمومة للحملة الانتخابية. وربما يتمثّل أعظم إسهام ديمقراطي لإدارة أوباما في قدرتها على التصدي لسؤال كثيرًا ما أصاب بآفته دعاة الديمقراطية التمثيلية الحديثة: كيف يمكن دفع الناس إلى مزيد من المشاركة في السياسة بعد الإدلاء بآخر صوت في صندوق الاقتراع؟

خرجت فكرة الكتاب من هذا السياق كما يفهم في إطاره. إذ ناقش كل فصل محاولة مختلفة لتحقيق الديمقراطية، مرت ببضع لحظات مجيدة من النجاح ثم أخفقت للأسباب القديمة ذاتها: يفقد الديمقراطيون شجاعتهم وجرأتهم؛ ويقسم التعصّب والتحزّب الناس؛ ويصيب الملل المواطنين أو يسعون إلى طلب الرزق؛ ويشدد حكم القلة من الطغاة قبضته؛ وتبقى الديمقراطية بالاسم فقط؛ ويعود حكم الفرد المطلق. لكن فصول هذا الكتاب مجتمعة معًا تذكرنا بقيمة إعادة التفكير المستمر بتاريخ الديمقراطية، والبحث عن فرص لتحسينها وتنميتها وجعلها أكثر فاعلية. وعبر تحفيز مزيد من النقاش والجدل حول تاريخ الديمقراطية، يسعى الكتاب إلى فتح طرق جديدة لتطبيق الديمقراطية، وحث الناس على تحمل مسؤوليات الديمقراطية، ومنحهم المعنى الحقيقي، ألا وهو أن القوة الحقيقة للديمقراطية تظل في أيدي الناس طالما اختاروا الإمساك بها، بينما ستكون النخب دومًا معنا.

تفتح الفصول في الكتاب العصور التاريخية المهملة والبيئات المحيطة المغفلة، لتعاين إسهامها في تطور الديمقراطية والإسهام الذي يمكن أن تستمر في تقديمه من أجل إعادة التفكير بالديمقراطية وإعادة صياغتها وبنائها في المستقبل. أولاً تناول الكتاب ممارسات مختلف الجمعيات والمجالس العامة الآسيوية والشرق أوسطية القديمة، لإدراك حقيقة أن للحكم الشعبي قاعدة جغرافية أوسع بكثير مما افترض سابقًا. ثم استكشف حالات من الاختبارات التجريبية الديمقراطية في أثناء ما يسمى بـ«العصور المظلمة» من التاريخ لعرض مزيد من الأدلة الدامغة على مرونة الحكم الشعبي في ظل الإسلام وعلى أطراف أوروبا الإقطاعية، في إيسلندا والبندقية. وسعى الجزء الثالث من الكتاب إلى فهم كيف ازدهرت الديمقراطية في مختلف المجالس القبلية عبر أساليب حل النزاعات والحكومات اللاعرقية، ومن أجل إظهار أن مثل هذه الطرق استمرت، حتى في أسوأ عصور الهيمنة الاستعمارية، في التكيّف مع الظروف المستجدة التي وجدت نفسها تشتغل في ظلها. أما الجزء الأخير فعاين النزعات الأحدث عهدًا عبر تقصي مجال النفوذ الحيوي الذي أوجدته أصوات النساء في الإسلام، ونسيج السياسة الديمقراطية في عراق ما بعد عام ٢٠٠٣، وظهور الديمقراطية الرقابية. وبينما تتنوع الفصول كلها في السياق والمدى والمقاربة، إلا أن كل واحد منها مفيد في إعادة مناقشة الديمقراطية إلى حيث بدأت، من مواطنة فعالة تتمتع بما يكفي من المهارة والتحفيز لاستخدام جميع القنوات المتاحة في متناولها بحيث توجد صوتًا، يمكنه إذا تلقى دعمًا كافيًا، أن يصبح صوت الشعب.

مخاوف وقيود

لكن لا بد أن يشعر أي قارئ متعمّق الآن بجملة من المخاوف المقلقة حول هذه التواريخ «السرّية». أولاً، ثمة خطر في أن يرسخ هذا الكتاب مجرد تاريخ معياري بديل للديمقراطية، وعبر الانحناء احترامًا للهند أو إيسلندا أو العراق، يتوسع تاريخ الديمقراطية إلى حد كاف وتحل مشكلة العدد المحدود من أسلاف الديمقراطية. لكن نستطيع أن نؤكد أن هذا مجرد بداية تمهيدية لعمل

أوسع وأشمل، سوف يسبر عصورًا تاريخية أقدم ويدرس مجتمعات أكثر، في قارات أخرى وحقب مختلفة، لاستكشاف وتيرة ظهور النزعات الديمقراطية في التاريخ البشري، وكيف تفاعلت مع الاستبداد (تقوض أركانه حينًا، ويتغلب عليها أحيانًا) من أجل جعل الناس على معرفة تامة بتعقيدات التاريخ واحتمالات إقامة ديمقراطية من جديد.

من المشاغل المقلقة الأخرى لهذا المشروع أن التاريخ القياسي والتاريخ السرّي كليهما يبالغان في تمجيد الماضي التليد. ثمة خطر في أن مرور الزمن يتيح لنا أن نغلف بالشهد التجارب المريرة للشعوب القديمة، وننسى أن لحظات المساواة الفردية والاهتمام الجمعي أتت في خضم قرون من الاستبداد والطغيان واليأس. فمقابل كل مجلس في بلاد ما بين النهرين تجاهل عشرة مستبدين بشكل فاضح احتياجات رعيتهم؛ ومقابل كل ليبرالي صيني، تضور آلاف المزارعين جوعًا حين خاض أمراء الحرب معاركهم المنسية. وحتى في أكثر اللحظات ديمقراطية، استغلت المجتمعات التي ناقشها هذا الكتاب النساء والعبيد، وحامت شكوكها حول الأجانب واستخدمت العنف ضدهم، ونزعت إلى الاستعمار والإمبريالية، وعانت الفئوية والتحزّب ولم تتبادل الثقة في ما بينها. أما السؤال المتخم بالتحدي في هذا السياق فهو: كيف حدثت أصلاً لحظات الفضائل العامة، والتضامن الجماعي، والديمقراطية الإيجابية؟

من الأخطار الأخرى لهذه المناقشة للتاريخ السرّي للديمقراطية أن أي سابقة تاريخية - حقيقية أو مصطنعة أو نتيجة استقصاء متعجل- ربما يقتنصها الأشخاص المعادون للديمقراطية لتبرير شكلهم الخاص من القمع والاضطهاد. إذ يمكن للتواريخ «السرّية» للديمقراطية أن تسقط بسهولة ضحية لنوع من الانتهاك شاع بين الطغاة والمستبدين والأصوليين، الذين يحرصون على ارتداء إنجازات الماضي، مثل الأقنعة التي تغطي استبداد الحاضر وطغيانه. كان صدام حسين على استعداد دومًا لمساواة نظامه بأنظمة المدن-الدول في بلاد ما بين النهرين، مثلما تحمّس المسيحيون اليمينيون في حزب الكتائب اللبناني للسطو على ملامح وجوانب من الميراث الفينيقي واستغلالها لمصلحتهم. وعلى نحو مشابه،

تظهر جمهورية كوريا الديمقراطية الشعبية وجمهورية الكونغو الديمقراطية عداء سافرًا للديمقراطية، بينما كانت جمهورية ألمانيا الديمقراطية (السابقة) نموذجًا للطغيان والاستبداد. من المؤكد أن اختطاف التاريخ هم شائع حين يغيب ما يكفي من النقد الحيوي لربط ديمقراطية الماضي بظروف الحاضر، لكن الطغاة لا يتقيدون بالتاريخ غالبًا، وحين لا تلائم الحقائق متطلباتهم، يلفقونها بكل بساطة. أما الترياق الأشد فاعلية ضد أولئك الذين يصادرون التاريخ ويجندونه لغاياتهم الخاصة فلا يكون بإنكار التاريخ، بل بالإصرار على أن يرتقي طغاة هذه الأيام إلى مستوى المزاعم التي استمدوها من الماضي.

إن القلق من تقويض الطغاة والمستبدين للتواريخ الديمقراطية يتصل بقلق أعمق على ما يمكن أن يدعى بحق ديمقراطية. وسوف نشعر بالخجل والعار إذا شجّع «التاريخ السرّي للديمقراطية» معرفة تفتقد المنهجية والدقة من نوع قد يسمح للمصالح الشخصية الضيقة أن تضع في خانة «الديمقراطية» كل ملك أصغى لحاشية منافقة، أو كل قلة مستبدة تبادل أفرادها الشورى والمشورة. ستفقد كلمة ديمقراطية بسرعة مكانتها البارزة، واستخدامها البراغماتي، والرغبة فيها، إذا طبقت دون ضوابط. نحن نشجع الناس في كل مكان على معاينة ثقافتهم وتاريخهم لكشف بعض من التواريخ «السرّية» الأخرى للديمقراطية التي تكمن مخبأة هناك، لكن يجب أن يتم ذلك مع قدر كاف من الصرامة والدقة. من المهم تفحّص الأدلة وغربلتها بعناية، ومعرفة هل اتخذت القرارات الجمعية عبر الحوار الحر؟ وهل شملت الاستشارات الحكومية مشاركة واسعة من أنداد متساوين؟ وهل كانت الديمقراطية من صنع الناس أم واجهة عرض صممها واحد أو قلة ممسكة بزمام السلطة؟ لا يتبنّى هذا الكتاب شكلاً واحدًا من الديمقراطية ويعدّه صحيحًا، ويرفض الأشكال الأخرى باعتبارها غير ديمقراطية على الإطلاق، لكنه يقترح أن الاستقصاء الدقيق والحوار النشط سوف يساعدان الناس على فهم ما هو جيد وسيّئ في الديمقراطية في أشكالها المختلفة، ويعينهم على تطبيق ديمقراطية أفضل الآن وفي المستقبل.

أما الهم الأخير الذي يقلقنا فهو أن يقترح هذا الكتاب الديمقراطية علاجًا سحريًّا شافيًا لعلل العالم وشروره كافة. وقد يكون رد ونستون تشرشل مفيدًا في هذه السياق: «الديمقراطية هي أسوأ شكل من الحكم باستثناء تلك الأشكال الأخرى التي جربت بين الحين والآخر» (Churchill, 1947: 207). لن تحل التواريخ السرّية كلها، وعمليات إعادة التصور، والاحتمالات الجديدة في العالم، المشكلات المتجذرة والصعبة التي يواجهها الجنس البشري: الاحتباس الحراري، النمو السكاني المفرط، نقص الغذاء، الأزمات المالية، الأوبئة المتوطنة المهلكة، اعتمادنا على موارد تتناقص مثل النفط. أما الحل الوحيد لهذه المشكلات فهي عمل البشر الفاعل؛ ربما تمثّل الديمقراطية طريقة فعالة لتنسيق إجراءات عملية واسعة النطاق يتخذها البشر، لكن يجب أن تسبقها إرادة لا تلين وعزيمة لا تستكين. في النهاية، ليست الديمقراطية سوى شكل من أشكال الحكم، ولا تنجح إلا بقدر التزام البشر بها.

الديمقراطية والمستقبل

لكن يكمن خلف هذه المشاغل والمخاوف موضوع مركزي هنا يشير إلى الديمقراطية نفسها بوصفها كائنًا حيًّا متنوعًا وقابلاً للتكيّف. من القرية إلى الأمة، من القارات الخمس على مدى خمسة آلاف عام، من المشروعات الجمعية مثل «بفالو هنت» (صيد الجاموس) إلى النسويات الإسلاميات، يمكن رؤية الديمقراطية تشتغل بطرق عديدة، غالبيتها منتجة ومثمرة. من هذا التنوع الحاشد يأتي إدراك أن «التاريخ السرّي للديمقراطية» يمكن أن يساعد، عبر إيجاد إحساس بـ«ملكية» الناس للديمقراطية، في تشجيع نضالهم ضد القمع وتعزيز كفاحهم في سبيل التضامن الاجتماعي والمساواة. وعبر تشجيع الناس على الانخراط في تقاليدهم التراثية وثقافاتهم المحلية المتنوعة، يعينهم هذا الكتاب على استعادة تلك اللحظات، وتلك الممارسات والعادات، والتقاليد والسرديات، التي تقتفي روح الديمقراطية، وتتجذر أصلاً في مجتمعهم. إن فتح الوعي باتساع الأشكال الديمقراطية وتنوعها يمنح الناس الوسائل الكفيلة بتعميق الممارسة الديمقراطية وتقويتها وتنميتها، ويعطيهم الفرصة السانحة لنشر الديمقراطية على نطاق أوسع.

من المؤكد أيضًا أن تنوع الأشكال الديمقراطية يُعد تذكرة في محلها لأولئك الذين يسعون لتطويق الديمقراطية في إسار نظرية واحدة. فمن السهل تصميم معايير صارمة يقاس تبعًا لها مدى جودة هذه الانتخابات ديمقراطيًا مقارنة بتلك، وهذا النظام الانتخابي مقارنة بذاك، وهذه الأمة بتلك. لكن كل لحظة ديمقراطية هي نتاج لتاريخ براعة البشر وحذقهم والتسويات التي عقدوها. والتجربة النوعية لقوة السياسة التي خبرها الناس تتجاوز فجاجة بيانات الاقتراع أو حماقة جعل تفاعل البشر وإنجازهم ملائمين للنماذج الأكاديمية. إن المنظر الحكيم هو الذي يحتفي بالفارق الذي تجلبه الديمقراطية، ويعترف باستحالة قياس تجارب الناس مع الديمقراطية، والحد المذهل الذي يمكن أن يصلوا إليه عن طيب خاطر في سبيل الحصول عليها والدفاع عنها وضمان استمراريتها.

ثمة موضوع آخر يبرز من بين الفصول هو حاجة الناس والثقافات في أنحاء شتى من العالم إلى معاينة «الداخل» لا «الخارج». ليست الديمقراطية مجرد أفكار ومؤسسات فحسب؛ بل طريقة يتبادل البشر عبرها الاتصال والتواصل. في عدد من اللحظات المفتاحية في هذا التاريخ السرّي (في الفلسفة الكونفوشيوسية، في شعيرة من شعائر سكان أستراليا الأصليين، في عشائر إفريقيا، في احتجاجات العرب الشيعة) تتبدى أهمية التفكير ببعد الديمقراطية الثقافي، والعاطفي/ الوجداني، والروحي أحيانًا، كلما تمكن البشر من وضع خلافاتهم وعداواتهم خلفهم. وكثيرًا ما تركزت دراسات الديمقراطية وتاريخها على الجانب العقلاني وشددت على النتائج. لكن أحاسيس الناس ومدركاتهم والعنوان التاريخي لتطورهم ونموهم ضرورية كلها أيضًا إذا أردنا أن نضمن ضم القضايا التي تهم المواطنين إلى جدول الأعمال. في التوازن بين البراغماتي والشخصي، هنالك فرصة سانحة لتبين الأسس الداعمة للآداب والفضائل العامة والتضامن الجماعي التي تكمن في صميم عملية إنجاح الديمقراطية. وفي هذه العمليات المعقدة والمركبة والمتنوعة التي

نستخدمها للتعامل مع هذه المجالات، يجد الأفراد من البشر قواهم وقيودهم منعكسة في استجابات الآخرين. أما البديل فهو المريض الاجتماعي الذي يرفض الإصغاء، وينكر التفاوض، ويتجاهل احتياجات إخوانه البشر، وينتهي به المطاف مع العنف أو الاستبداد.

أخيرًا، يشير مدى الأساليب واللحظات الديمقراطية التي ناقشها الكتاب إلى أن أفكار الديمقراطية القديمة تحتوي الكثير مما قد يفيد في تسهيل إدخال تحسينات جديدة. لم يتحقق بعد إنجاز الديمقراطية، والظروف المتغيرة تتطلب طرائق جديدة لتطبيق الديمقراطية وأساليب جديدة للتفكير بماضيها. وثمة حاجة ملحة إلى تجاوز الرواية التاريخية الاختزالية والتبسيطية التي تستند إليها الديمقراطية، نحو سرد أكثر استيعابًا وحيوية ونشاطًا، سرد يفسح المجال للحركات والتواريخ والقصص المهمّشة. هنالك الكثير من العمل الأكاديمي الذي يجب إنجازه إذا أردنا توسيع قاعدة الرواية التقليدية للديمقراطية، والعثور على رؤى بديلة للحكم بالشعب في القرن الحادي والعشرين وما بعده.

مراجع

Abdalla, M. and Rane, H. (2009). Islam and the Struggle for Democracy. In M. Heazle, M. Griffiths and T. Conley (eds), *Foreign Policy Challenges in the 21st Century* (pp. 164 – 184). Cheltenham: Edward Elgar.

Abisaab, M. and Abisaab, R. J. (2000). A Century after Qasim Amin: Fictive Kinship and Historical Uses of 'Tahrir al-Mara'. *Al Jadid*, 6(32), 8 – 11.

Aboriginal and Torres Strait Islander Commission (ATSIC) Act (Cth) (1989). (No. 150). Canberra: Commonwealth of Australia.

Abu-Lughod, L. (1998). The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics. In L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (pp. 243 – 270). Princeton: Princeton University Press.

Achebe, C. (1990). African Literature as Restoration of Celebration. In K. H. Petersen and A. Rutherford (eds),

Chinua Achebe: A Celebration (pp. 1–10). Oxford: Heinemann.

Aeschines (2001). *Against Timarchus* (N. R. E. Fisher, trans.). Oxford: Oxford University Press.

Afsaruddin, A. (2006). The 'Islamic State': Genealogy, Facts, and Myths. *Journal of Church and State*, 48(1), 153 – 173.

Agrawala, V. S. (1963 [1953]). *India as Known to Panini: A Study of the Cultural Material in the Ashatadhyayi* (2nd edn). Varanasi: Prithvi Prakashan.

Ahmed, H. (2009, 21 March). Protests Mark Iraq War's 6th Year. *The Seattle Times*.

Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.

Ake, C. (1996). Rethinking African Democracy. In L. Diamond and M. F. Plattner (eds) *The Global Resurgence of Democracy*. (pp. 63 – 75). Baltimore: John Hopkins University Press.

Al-Buti, M. S. R. (2001). *The Jurisprudence of the Prophetic Biography & A Brief History of the Orthodox Caliphate* (N. Roberts, trans.). Damascus: Dar Al-Fikr.

Al-Dhahabi, I. (2001). *Siyar A'lam al-Nubala* (Vol. 3): Al-Risala Foundation.

Al-Din, O. S. and El-Yassari, K. Y. (2005, 19 June). Criminal Violation of Law of Land Warfare Confirmed again: U.S. Officers Forced to Release Women Hostages. *Islam Online*.

Al-Dulaimy, M. and Allam, H. (2005, 30 May). Welcome to Liberated Iraq: Students Non-Violently Protesting U.S. Occupation Raids on Their Campus Get a Quick Response: More Raids. *Global Resistance News*.

Al-Khairalla, M. (2005a, 19 July). Baghdad Hospital Doctors on Strike against Soldiers. *Reuters*.

Al-Khairalla, M. (2005b, 9 April). Iraqis Protest on Anniversary of Saddam's Fall. *Common Dreams*.

Al-Marashi, I. (2007). The Dynamics of Iraq's Media: Ethno-Sectarian Violence, Political Islam, Public Advocacy, and Globalisation. *Cardozo Arts and Entertainment Law Journal*, 25(95), 96 – 140.

Al-Rahim, A. H. (2005). The Sistani Factor. *Journal of Democracy*, 16(3), 50 – 53.

Al-Sheikh, B. (2004, 3 April). A Limitless Inferno. *World Press*.

Aldred, C. (1998). *The Egyptians* (3rd edn). London: Thames and Hudson.

Alitto, G. (1979). *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*. Berkeley: University of California Press.

Altekar, A. S. (1958 [1949]). *State and Government in Ancient India* (3rd edn). Delhi: Motilal Banarsidass.

Amin, Q. (2000). *The Liberation of Women and The New Woman: Two Documents in the History of Egyptian*

Feminism (S. S. Peterson, trans.). Cairo: The American University in Cairo Press.

An-Nawawi, I. (1999). *Riyad-us-Saliheen. Riyadh: Darussalam.*

Anderson, P. (1974). *Passages from Antiquity to Feudalism.* London: New Left Books.

Anti-US Protest Marks Anniversary of Saddam's Overthrow (2005, 9 April). *ABC.*

Arato, A. (2004). Sistani v. Bush: *Constitutional* Politics in Iraq. Constellations, 11(2), 174 – 192.

Archontidou-Argyri, A. and Kyriakopoulou, T. (eds). (2000). Chios – *Oinopion's Town.* Chios: Ministry of Culture.

Aristotle (1981). *The Politics* (T. A. Sinclair, trans.). London: Penguin Classics.

Aristotle (1984). *The Athenian Constitution* (P. J. Rhodes, trans.). Harmondswoth: Penguin.

Arnold, T. W. (2001). *Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith.* India: Adam Publishers & Distributors.

Arrian (1893). *Anabasis Alexandri* (E. J. Chinnock, rans.). London: George Bell and Sons.

Arrian (1970). *The Life of Alexander the Great.* London: Folio Society.

Assaf, S. (2005, 21 May). General Strike against Occupation in Iraqi City of Ramadi. *Socialist Worker Online.*

Atwater, C. (2009 [1829]). Description of Winnebago Government. In D. E. Wilkins (ed.), *Documents of Native American Political Development 1500s to 1933* (pp. 67 – 69). Oxford: Oxford University Press.

Aubert, M. E. (2001). *The Phoenicians and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.

Australian Bureau of Statistics (2008). *Population Characteristics, Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples, 2006* (No. 4713.0). Canberra: Australian Government.

Awwad, H. J. a. (2007, 11 June). Iraqi Oil Workers Claim Tactical Victory as Negotiations Resume and Ministry of Oil rebuked. *Naftana*.

Bagge, S. (2001). Law and Justice in Norway in the Middle Ages: A Case Study. In L. Bisgaard, J. Lind, C. S. Jensen and K. V. Jensen (eds), *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe: A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg* (pp. 73–85). Odense: Odense University Press.

Bailkey, N. (1967). Early Mesopotamian Constitutional Development. *The American Historical Review*, 72(4), 1211–1236.

Bakker, P. (1997). *A Language of Our Own: The Genesis of Michif, the Mixed Cree-French Language of the Canadian Métis*. Oxford: Oxford University Press.

Barabankawi, M. (1997). *Al-'Abuab 'al-Muntakhaba: Mishkat 'Al-Masabih.* New Delhi: Maktabat Al-'ilm.

Barkwell, L. J., Acco, A. C. and Rozyk, A. (2007). *The Origins of Métis Customary Law With a Discussion of Métis Legal Traditions*. Winnipeg: Louis Riel Institute.

Barlow, J. P. (1996, 8 February). A Declaration of the Independence of Cyberspace. *Electronic Frontier Foundation*.

Basra Oil Workers out on Strike (2005, 17 July). BBC News.

Bayly, C. A. (2004). *The Birth of the Modern World, 1780 – 1914: Global Connections and Comparisons*. Malden, MA: Blackwell.

Behrendt, L. (2003). ATSIC Bashing. *Arena*, 67(October – November), 27 – 29.

Behrendt, L. (2005). The Abolition of ATSIC – Implications for Democracy: Issues Paper. Paper presented at the Democratic Audit of Australia.

Behrendt, L. and Kelly, L. (2008). *Resolving Indigenous Disputes: Land Conflict and Beyond*. Annandale: The Federation Press.

Beinart, W. (2001). *Twentieth Century South Africa*. Oxford: Oxford University Press.

Bernal, M. (1991 [1987]). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation, Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1785 – 1985*. London: Vintage.

Bernal, M. (1991). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation, VolumeII: The Archaeological and Documentary Evidence*. London: Free Association.

Bernal, M. (2001 [1990]). Phoenician Politics and Egyptian Justice in Ancient Greece. In M. Bernal (ed), *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to his Critics* (pp. 345–370). Duke University Press: Durham.

Bernal, M. (2006). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation, Volume III: The Linguistic Evidence.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Berndt, R. and Berndt, C. (1999). *The World of the First Australians: Aboriginal Traditional Life: Past and Present.* Canberra: Aboriginal Studies Press.

Bewley, A. (2004). *Muslim Women: A Biographical Dictionary.* London: Ta-Ha Publishers.

Bhandarkar, D. R. (1919). *Lectures on the Ancient History of India on the Period from 650 to 325 BC.* Calcutta: University of Calcutta.

Bianchi, E., Righi, N. and Terzaghi, M. (1997). *The Doge's Palace in Venice.* Milan: Electa.

Bickford-Smith, V. (1995). Black Ethnicities, Communities and Political Expression in Late Victorian Cape Town. *Journal of African History*, 36, 443–465.

Black, A. (1997). Christianity and Republicanism: From St Cyprian to Rousseau. *American Political Science Review*, 91, 647 – 656.

Bloomfield, L. (ed.). (1943). *Plains Cree Texts.* New York: American Ethnological Society.

Bondi, S. F. (2001). Political and Administrative Organization. In S. Moscati (ed.), *The Phoenicians* (pp. 153 – 159). London: I. B. Tauris.

Booth, M. (1997). May Her Likes Be Multiplied: 'Famous Women' Biography and Gendered Prescription in Egypt, 1892–1935. *Signs*, 22(4), 827–890.

Booth, W. (2003, May 14). In Najaf, New Mayor is Outsider Viewed with Suspicion. *Washington Post*.

Booth, W. and Chandrasekaran, R. (2003, 28 June). Occupation Forces Halt Elections Throughout Iraq. *Washington Post*.

Bornstein, D. (1993). Giovanni Dominici, the Bianchi, and Venice: Symbolic Action and Interpretive Grids. *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 23(2), 143 – 174.

Boulhosa, P. P. (2005). *Icelanders and the Kings of Norway: Mediaeval Sagas and Legal Texts*. Leiden: Brill.

Bouwsma, W. J. (1968). *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*. Berkley: University of California Press.

Brink, J. W. (2008). *Imagining Head-Smashed-In: Aboriginal Buffalo Hunting on the Northern Plains*. Edmonton: Athabaka University Press.

Brownlee, C. P. (1897). *Reminiscences of Kafir Life and Other Papers*. Lovedale: Lovedale Press.

Bryce, J. (1921). *Modern Democracies* (Vol. I). London: Macmillan.

Buber, M. (1967). *Kingship of God.* New York: Harper & Row.

Bundy, C. (1988). *The Rise and Fall of the South African Peasantry.* Cape Town: David Phillip.

Burkert, W. (1992). *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (M. E. Pinder andW. Burkert, trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Butler, A. (1998). *Democracy and Apartheid: Political Theory, Comparative Politics and the Modern South African State.* London: Macmillan.

Byock, J. (1982). *Feud in the Icelandic Saga. Berkeley*: University of California Press.

Carl, T. (2005, 10 April). Iraqi Protesters Call for U.S. Pullout. *Associated Press.*

Carr, J. (2005, 3 June). Don't Pay Money for the Enemy's Weapons: Iraqi Activists Plan to Boycott US Goods. *Electronic Iraq.*

Carver, M. (ed.). (1995). *Letters of a Victorian Army Officer, Edward Wellesley, Major, 73rd Regiment of Foot, 1840–1854.* Hartnolls: The Army Records Society.

Cassiodorus (1886). *The Letters of Cassiodorus: Variae Epistolae* (T. Hodgkin, trans.). London: Henry Frowde.

Chan, S. (1998). Village Self-Government and Civil Society. In J. Cheng (ed.), *China Review* (pp. 235–258). Hong Kong: Chinese University Press.

Charette, G. (ed.). (1976). *L'Espace de Louis Goulet.Winnipeg*: Éditions Bois-brûlés.

Chege, M. (1996). Between Africa's Extremes. In L. Diamond and M. F. Plattner (eds), *The Global Resurgence of Democracy* (pp. 350–357). Baltimore: The John Hopkins University Press.

Chen, Q. (1997). Confucianism, Democracy and Humanism. In P. Cam, I. S. Cha and M. Tamtha (eds), *Philosophy and Democracy in Asia.* Seoul: Korean National Commission for UNESCO.

Choate, A. C. (1997). *Local Governance in China: An Assessment of Villagers Committees*. Working Paper #1: The Asia Foundation.

Chulov, M. (2008, 22 November). Shias Stage Protests against Iraq-US Pact. *The Guardian.*

Churchill, W. (1947). British Parliament Bill. *Hansard*, 444 (11 November), 206 – 207.

Cicero, M. T. (1998). *The Republic and The Laws* (N. Rudd, trans.). Oxford: Oxford University Press.

Clark, J. J. (1997). *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. New York: Routledge.

Cobley, A. G. (1990). *Class and Consciousness: The Black Petty Bourgeoisie in South Africa, 1924 – 1950.* New York: Greenwood Press.

Cogan, M. (2003). Achaemenid Inscriptions: Cyrus Cylinder. In W. W. Hallo and K. L. Younger (eds), *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World* (Vol. 2). Leiden: Brill.

Cohen, R. and Westbrook, R. (eds). (2000). *Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Cole, J. (1999). *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement*. Cairo: American University in Cairo Press.

Cowell, E. B. (ed.). (1895). *The Jataka, or Stories of the Buddha's Former Births*. Oxford: Pali Text Society.

Crais, C. (2002). *The Politics of Evil: Magic, State Power, and the Political Imagination in South Africa. Cambridge*: Cambridge University Press.

Creel, H. G. (1960). *Confucius and the Chinese Way*. New York: Harper.

Culican, W. (1975). Some Phoenician Masks and Other Terracottas. *Berytus Archaeological Studies*, 24, 47 – 87.

Dahl, R. (1998). *On Democracy*. New Haven: Yale University Press.

Davidson, B. (1969). *A History of East and Central Africa*. New York: Doubleday.

Davies, J. K. (1978). *Democracy and Classical Greece*. Glasgow: Fontana.

Davis, E. (2004, June). Democracy's Prospects in Iraq. *Foreign Policy Research Institute E-Notes*, 1 – 3.

Davis, E. (2005a). National Assembly Elections: Prelude to Democracy or Instability? *Middle East Policy*, 12(1), 114 – 119.

Davis, E. (2005b). The New Iraq: The Uses of Historical Memory. *Journal of Democracy*, 16(3), 54 – 68.

Davis, E. (2007, Spring). The Formation of Political Identities in Ethnically Divided Societies: Implications for a Democratic Transition in Iraq. *Taari*, 3 – 4.

Davis, U. (1999). *Citizenship and the State: A Comparative Study of Citizenship Legislation in Israel, Jordan, Palestine, Syria and Lebanon. London*: Ithaca.

de Bary, W. T. (1983). *The Liberal Tradition in China*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.

de Bary,W. T. (1993).*Waiting for the Dawn: A Plan for the Princ A Study and Translation of Huang Tsung-hsi's Ming-I-Tai-Fang Lu*. New York: Columbia University Press.

de Bary, W. T. (1998). *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

De Tocqueville, A. (1864 [1835]). *Democracy in America* (H. Reeve, trans., 4 edn,Vol. 1). Cambridge: Sever and Francis.

Democracy's Century: A Survey of Global Political Change in the 20th Century (1999).New York: Freedom House.

Deng, F. M. (2004). Human Rights in the African Context. In K. Wiredu (ed.), *Companion to African Philosophy* (pp. 499–508). Malden: Blackwell.

Derrida, J. (2006 [1993]). *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (P. Kamuf, trans.). New York: Routledge.

Des Forges, R. V. (1993). Democracy in Chinese History. In R. V. Des Forges, L. Ning and Y. B.Wu (eds), *Chinese Democracy and the Crisis of 1989* (pp. 21 – 52). New York: State University of New York Press.

Desai, G. (2001). *Subject to Colonialism: African Self-Fashioning and the ColonialLibrary.* Durham: Duke University Press.

Diamond, L., Linz, J. and Lipset, S. M. (1989). Preface. In L. Diamond, J. Linz and S. M. Lipset (eds), *Democracy in Asia* (Vol. 3, pp. ix–xxvii). New Delhi: Vistaar.

Diamond, L. and Plattner, M. (eds). (1996). *The Global Resurgence of Democracy* (2nd edn). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Dodge, D. (1966). *African Politics in Perspective.* Princeton: D. Van Nostrand.

Dozens Rally Demonstrations to Protest Corruption in Muthana (2008, 24 August). *Voices of Iraq.*

Drekmeier, C. (1962). *Kingship and Community in Early India.* Stanford: Stanford University Press.

Drews, R. (1979). Phoenicians, Carthage and the Spartan Eunomia. *American Journal of Philology*, 100(1), 45–58.

Duara, P. (1995). *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.

Duhuk Demo Ends by Presenting Warrant of Protest against Elections Law (2008, 31 July). *Voices of Iraq*.

Dumont, G. (2006). Récit Gabriel Dumont. On *Les Mémoires dictés par Gabriel. Dumont et le Récit Gabriel Dumont; Textes établis et annotés par Denis Combet* [Oral transcription]. Saint-Boniface: Éditions du Blé.

Dunn, J. (ed.). (1992). *Democracy: The Unfinished Journey*, 508 BC to AD 1993. Oxford: Oxford University Press.

Dunn, J. (2006). *Democracy: A History*. New York: Atlantic. Easton, S. C. (1970). *The Heritage of the Ancient World* (2nd edn). Sydney: Holt, Rinehart & Winston.

El Saadawi, N. (1980). *The Hidden Face of Eve*. London: Zed.

Elman, B. (1989). Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China: The Hanlin and Donglin Academies. *Modern China*, 15(4), 379 – 418.

Elphick, R. (1987). Mission Christianity and Interwar Liberalism. In J. Butler, R. Elphick and D. Welsh (eds), *Democratic Liberalism in South Africa: Its History and Prospect* (pp. 58 – 79). Middletown: Wesleyan University Press.

Evans, G. (1958). Ancient Mesopotamian Assemblies – An Addendum. *Journal of the American Oriental Society*, 78(2), 114–115.

Fairbank, J. K. and Goldman, M. (2006). *China: A New History*. Cambridge: Belknap.

Fawwaz, Z. (2004 [1891]). Fair and Equal Treatment. In M. Badran and M. Cooke (eds), *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing* (2nd edn, pp. 220 – 227). Bloomington: Indiana University Press.

Feldman, N. (2003). *After Jihad*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Fine Day (1926). *Incidents of the Rebellion, as Related by Fine Day.* Battleford: Canadian North-West Historical Society.

Finer, S. E. (1997). *The History of Government*. Oxford: Oxford University Press.

Finley, M. I. (1973). *Democracy Ancient and Modern*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Finn, E. (2004, 4 February). Grand Ayatollah Sayyid Ali Husaini Sistani: Why We'd Better Listen to Iraq's Influential Cleric. *Slate*.

Finsen, V. (1873). Om de islandske love i fristastiden. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* (pp. 101–250).

Fitzhardinge, L. F. (1980). *The Spartans*. London: Thames and Hudson.

Fleming, D. E. (2004). *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foote, P. (1977). Some Lines in Lögréttuþáttr: A Comparison and Some Conclusions.In E. G. Pétursson and J. Kristjánsson (eds), *Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20* (Vol. 1, pp. 198–207). Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.

Forrest, W. G. (1966). *The Emergence of Greek Democracy, 800–400 BC*. New York: McGraw-Hill.

Forrest, W. G. (1980). *A History of Sparta*. London: Duckworth.

Foster, J. E. (2002). Wintering, the Outsider Adult Male and the Ethnogenesis of the Western Plains Métis. In P. Douaud (ed.), *The Western Métis: Profile of a People* (pp. 91–104). Regina: University of Regina Press.

Franchére, G. (1969). *The Journal of Gabriel Franchére*. Toronto: Champlain Society.

Frankfort, H. (1978 [1948]). *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press.

Franks, C. E. S. (2002). In Search of the Savage Sauvage: An Exploration into North America's Political Cultures. *American Review of Canadian Studies*, Winter, 547–580.

Fukuyama, F. (1989). The End of History? *The National Interest*, 16, 1–18.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. London: Penguin.

Fung, A. and Wright, E. O. (2003). Thinking about Empowered Participatory Governance. In A. Fung and E. O. Wright (eds), *Deepening Democracy. Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance* (Vol. 4, pp. 3–42). London:Verso.

Gandolfo, K. L. (2011). The Liberation of Women, by Qassim Amin. In T. K. Wayne (ed.), *Historical Encyclopedia of Feminist Thought*. Westport: Greenwood.

Gaza: Rescind Religious Dress Code for Girls (2009, 4 September). *Human Rights Watch.*

Gerecht, R. M. (2004, 1 September). Ayatollah Democracy. *The Atlantic Monthly.*

Gettleman, J. (2004, 29 March). G. I.'s Padlock Baghdad Paper Accused of Lies. *The New York Times*.

Ghoshal, U. N. (1966). *The Pre-Maurya and Maurya Period* (Vol. 2). Oxford: Oxford University Press.

Giliomee, H. (1995). The Non-Racial Franchise and Afrikaner and Coloured Identities, 1910–1994. *African Affairs*, 94, 199–225.

Giraud, M. (1945). *Le Métis Canadien*. Paris: Musée National d'Histoire Naturelle.

Glassman, R. M. (1986). *Democracy and Despotism in Primitive Societies: A Neo-Weberian Approach to Political Theory. Volume 1: Primitive Democracy*. Millwood: Associated Faculty.

Goedicke, H. (1975). *The Report of Wenamun*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Goffman, D. (2002). *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldman, M. (1981). *China's Intellectuals: Advise and Dissent*. Cambridge: Harvard University Press.

Goodall, H. (2008). *Invasion to Embassy: Land in Aboriginal Politics in New South Wales, 1770 – 1972*. Sydney: Sydney University Press.

Goody, J. (1996). *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. (2006). *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gore, R. (2004). Who were the Phoenicians? New Clues from Ancient Bones and Modern Blood. *National Geographic*, 206 (October), 26–49.

Grágás-K (1850–1852). In V. Finsen (ed.), *Grágás: Islændernes lovbog i fristatens tid udgivet efter der kongelige bibliotheks haandskrift*. Copenhagen: Brødrene.

Gregg, J. (1954 [1844]). *Commerce of the Prairies. Norman:* University of Oklahoma Press.

Grieder, J. (1981). *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History*. New York: The Free Press.

Gukiina, P. M. (1972). *Uganda: A Case Study in African Political Development*. Notre Dame: University of Notre Dame.

Habermas, J. (1987 [1981]). *The Theory of Communicative Action* (T. McCarthy, trans.). Boston: Beacon.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hakim, R. (2008, 3 October). The Largest Assyrian–Chaldean Demonstration in Northern Iraq. *Ankawa*.

Hama-Saeed, M. (2007, 26 March). Media in Iraq at Risk. *Assyrian International News Agency*.

Handwerk, B. (2003, October 24). Can Islam and Democracy Coexist? *National Geographic*.

Hannaford, J., Huggins, J. and Collins, B. (2003). *In the Hands of the Regions: A New ATSIC. Canberra*: Commonwealth of Australia.

Hansen, M. H. (1999 [1991]). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology* (J. A. Crook, trans. 2nd edn). London: Bristol Classical.

Hansen, O. (1985). Hestia Boulaia at Erythrai. *Antiquité Classique*, 54, 274 – 276.

Hassan, A. (2005, 12 July). The Real Terrorists in This Country Are the Police. *Reuters*.

Hassan, F. (2000, 3 – 9 February). Women's Destiny, Men's Voices. *Al-Ahram Weekly*.

Hasso, F. (2005). *Resistance, Repression, and Gender Politics in Occupied Palestine and Jordan*. New York: Syracuse University Press.

Hattersley, A. F. (1930). *A Short History of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hazlitt, W. C. (1966 [1900]). *The Venetian Republic: Its Rise, Its Growth, and Its Fall, AD 409–1797* (4th edn). London: Adam and Charles Black.

Hearne, S. (1958). *Selections from the Journals of Samuel Hearne*. Toronto: McClelland & Stewart.

Hegel, G.W. F. (1952 [1837]). The Philosophy of History. InM. J. Adler (ed.), *Great Books of The Western World: Hegel* (Vol. 46, pp. 153–369). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Heirbaut, D. (2007a). The Oldest Part of the Lois des Pers dou Castel de Lille (1283–130814/) and the Infancy of Case Law and Law Reporting on the Continent. *The Legal History Review*, 75, 139–152.

Heirbaut, D. (2007b). Who Were the Makers of Customary Law in Medieval Europe? Some Answers Based on Sources about the Spokesmen of Flemish Feudal Courts. *The Legal History Review*, 75, 257–274.

Held, D. (2006). *Models of Democracy* (3rd edn). Stanford: Stanford University Press.

Hendawi, H. (2003, 20 May). Shiites Mount Anti-U.S. Protests. The Russia Journal, 5.

Herodotus (1996). *The Histories* (G. Rawlinson, trans.). London: Wordsworth Classics.

Heusler, A. (1911). *Das Strafrecht der Isländersagas*. Leipizig: Duncker & Humblot.

Hind, H. Y. (1860). *Narrative of the Canadian Red River Exploring Expedition of 1857 and of the Assiniboine and Saskatchewan Exploring Expedition of 1858. London*: Longman, Green, Longman, and Roberts.

Hobbes, T. (2002 [1651]). *Leviathan*. Project Gutneberg.

Homer (1950). *The Iliad* (E. V. Rieu, trans.). London: Penguin.

Hornblower, S. (1992). Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece. In J. Dunn (ed.), *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993* (pp. 1–17). Oxford: Oxford University Press.

Houtsma, M. T., Wensinck, A. J., Gibb, H. A. R. and Heffening, W. (eds). (1993). *The First Encyclopaedia of Islam 1913–1936* (Vol. 6). New York: E. J. Brill.

Hsü, I. C. Y. (1975). *The Rise of Modern China*. London: Oxford University Press.

Huang, P. C. C. (1993). 'Public Sphere'/'Civil Society' in China? The Third Realm between State and Society. *Modern China*, 19(2), 216 – 240.

Hundreds of Kurds Protest in Northern Iraq (2008, 30 July). *Monsters and Critics*.

Hundreds Protest in Baghdad over Kirkuk's Status (2008, 4 August). *Agence France Presse*.

Huntington, S. P. (1984). Will More Countries Become Democratic? *Political Science Quarterly*, 99 (2), 193 – 218.

Huntington, S. P. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.

Hyde, J. K. (1973). *Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of the Civil Life, 1000 – 1350*. New York: St Martin's Press.

Ibbetson, D. (2007). Custom in Medieval Law. In A. Perreau-Saussine and J. B. Murphy (eds), *Nature of Customary Law: Legal, Historical and Philosophical Perspectives* (pp. 151–175). Cambridge: Cambridge University Press.

Ingvarsson, L. (1970). *Goðorð og goðorðsmenn* (Vol. 1). Egilsstaðir: Útgáfa höfundar.

Ip, H. Y. (1991). Liang Shuming and the Idea of Democracy in Modern China. *Modern China*, 17(4), 469–508.

Iraq Government Orders Arrest of Oil Workers' Leaders (2007, 6 June). *Common Dreams*.

IRAQ: Oil Workers on Strike in Basra (2007, 4 June). *On the Barricades*.

Iraqi Oil Exports Suspended for Few Hours by Strike (2005, 17 July). *Global Resistance News*.

Iraqi Oil Workers Hold 24-Hour Strike – Oil Exports Shut Down (2005, 17 July). *Uruknet*.

Isakhan, B. (2006). Read All About It: The Free Press, the Public Sphere and Democracy in Iraq. *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 8(1 and 2), 119 – 153.

Isakhan, B. (2007a). Engaging 'Primitive Democracy': Mideast Roots of Collective Governance. *Middle East Policy*, 14(3), 97 – 117.

Isakhan, B. (2007b). Media Discourse and Iraq's Democratisation: Reporting the 2005 Constitution in the Australian and Middle Eastern Print Media. *Australian Journalism Review*, 29(1), 97 – 114.

Isakhan, B. (2008a). 'Oriental Despotism' and the Democratisation of Iraq in *The Australian. Transformations*, 16th edition.

Isakhan, B. (2008b). The Post-Saddam Iraqi Media: Reporting the Democratic Developments of 2005. *Global Media Journal*, 7 (13).

Isakhan, B. (2009). Manufacturing Consent in Iraq: Interference in the Post- Saddam Media Sector. *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, 3 (1), 7–26.

Isakhan, B. (2011). *Democracy in Iraq: History, Culture and Politics*. London: Ashgate.

Isham, J. (1949 [1743]). *James Isham's Observations on Hudson's Bay, and A voyage to Hudson's Bay. Toronto*: Champlain Society.

Jacobsen, T. (1939). An Ancient Mesopotamaian Trial for Homicide. *Analecta Biblica et Orientalia*, 12, 130 – 150.

Jacobsen, T. (1970 [1943]). Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia. In W. L. Moran (ed.), *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and*

Culture (pp. 157–170). Massachusetts: Harvard University Press.

Jacobsen, T. (1970 [1957]). Early Political Development in Mesopotamia. In W. L. Moran (ed.), *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture* (pp. 132 – 156). Massachusetts: Harvard University Press.

Jacobsen, T. (1977a [1951a]). The Cosmos as a State. In H. Frankfort, H. A. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen and W. A. Irwin (eds), *The Intellectual Adventure of Ancient Man: Essays on Speculative Thought in the Ancient Near East* (pp. 125 – 184). Chicago: University of Chicago Press.

Jacobsen, T. (1977b [1951b]). The Function of the State. In H. Frankfort, H. A. Frankfort, J. A. Wilson, T.Jacobsen and W. A. Irwin (eds), *The Intellectual Adventure of Ancient Man: Essays on Speculative Thought in the Ancient Near East* (pp. 185–201). Chicago: University of Chicago Press.

Jamail, D. (2004, 19 January). Shiites Unity Challenges U.S. Plan in Iraq. *The New Standard.*

Jasim, A. (2005, 9 April). Massive 'End the Occupation' Protest in Baghdad Dwarfs the 'Saddam Toppled' rally. *China Daily.*

Jayaswal, K. P. (1943 [1911 – 1913]). *Hindu Polity: A Constitutional History of Indiain Hindu Times.* Bangalore: Bangalore Printing & Publishing Co.

Jeffery, L. H. (1956). The Courts of Justice in Archaic Chios. *Annual of the British School at Athens*, 51, 157–167.

Johnson, K. (2003). Liberal or Liberation *Framework? The Contradictions of ANC Rule in South Africa. Journal of Contemporary African Studies*, 21 (2), 321 – 340.

Jones, A. H. M. (1969 [1953]). *Athenian Democracy*. Oxford: Basil Blackwell.

Jónsson, A. (1985). *Crymogæa* (H. Pálsson, trans.). Reykjavík: Sögufélag.

Joseph, S. (2000). *Gender and Citizenship in Middle East*. New York: Syracuse University Press.

Josephus, F. (1700). *Against Apion* (W. Whiston, trans.). Project Gutenburg.

Kaggwa, A. (1934 [1905]). *The Customs of the Baganda* (E. Kalibbala, trans.). New York: Columbia University Press.

Kamali, M. H. (2002). *Freedom, Equality and Justice in Islam*. Kuala Lumpur: Ilmiah.

Kandiyoti, D. (1991). Women, Islam and the State. *Middle East Report and Information Project*, 173, 9–14.

Kane, P. (1859). *Wanderings of an Artist among the Indians of North America*. London: Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts.

Kang, Y. (1956). *Da Tong Shu. Beijing*: The Classics Publishing House.

Karlsson, G. (1972). Goðar og bændr. *Saga*, 10, 5–57.

Karlsson, G. (1977). Goðar and Höfðingjar in Medieval Iceland. *Saga-Book of the Viking Society*, 19, 358 – 370.

Karlsson, G. (2002). Aðgreining löggjafarvalds og dómsvalds í íslenska þjóðveldinu. *Gripla*, 13, 7 – 32.

Kathir, I. (2000). *Tafsir Ibn Kathir (Abridged)* (S. Al-Mubarakpuri, trans., Vol. 1). New York: Darussalam.

Kautilya (1951). *Kautilya's Arthasastra* (R. Shamasastry, trans., 4th edn). Mysore: Mysore Printing and Publishing House.

Keane, J. (2004). *Violence and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Keane, J. (2009). *The Life and Death of Democracy*. New York: Simon and Schuster.

Kenyatta, J. (1962). *Facing Mount Kenya*. New York: Vintage.

Kiwanuka, S. M. S. M. (1972). *A History of Buganda: From the Foundation of the Kingdom to 1900*. New York: Africana.

Kjartansson, H. S. (1989). *Fjöldi goðorða samkvæmt Grágás: erindi flutt á málstefnu Stofnunar Sigurðar Nordals 24.-26. júlí 1988*. Reykjavík: Félag Áhugamanna um Réttarsögu.

Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Allen Lane.

Kramer, M. (1993). Islam vs Democracy. *Commentary, January*, 35 – 42.

Kramer, S. N. (1963). *The Sumerians: Their History, Culture and Character*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuhn, P. (2008). Toward the Nineteenth Century. [Supplement]. Late Imperial *China*, 29(1), 1 – 6.

'Kullavagga' (T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg, trans.) (1882). In F. M. Müller (ed.), *Sacred Books of the East* (Vol. 17). Oxford: Oxford University Press.

Kurzman, C. (2008). *Democracy Denied, 1905 – 1915: Intellectuals and the Fate of Democracy.* Cambridge: Harvard University Press.

Laclau, E. and Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Laix, R. A. d. (1973). *Probouleusis at Athens: A Study of Political Decision Making*. Berkeley: University of California Press.

Lane, F. C. (1973). *Venice, a Maritime Republic*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Lapidus, I. M. (1975). The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. *International Journal of Middle East Studies*, 6(4), 363–385.

Lapidus, I. M. (2002). *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Larsen, J. A. O. (1954). The Judgement of Antiquity on Democracy. *Classical Philology*, 49, 1 – 14.

Larsen, M. T. (1976). *The Old Assyrian City-State and Its Colonies*. Copenhagen: Akademisk Forlag.

Laudicina, N. (2009). The Rules of Red River: The Council of Assiniboia and Its Impact on the Colony, 1820–1869. *Past Imperfect*, 15, 36 – 75.

Laws I (1980). In *The Laws of Early Iceland* (A. Dennis, P. Foote and R. Perkins,trans., Vol. 1). Winnipeg: University of Manitoba Press.

Lazreg, M. (1988). Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria. *Feminist Studies*, 14 (1), 81 – 107.

Leick, G. (2001). *Mesopotamia: The Invention of the City*. London: Penguin.

Levenson, J. R. (1968). *Confucian China and its Modern Fate* (Vol. 2). Berkeley: University of California Press.

Lewis, B. (1993). Islam and Liberal Democracy. *The Atlantic, February*, 89 – 98.

Lincoln, A. (1863, 19 November). *Gettysburg Address*. Vol. IX.

Líndal, S. (1969). *Sendiför Úlfljóts. Skírnir*, 143, 5–26.

Líndal, S. (1993). Law and Legislation in the Icelandic Commonwealth. Scandinavian Studies *in Law*, 37, 53–92.

Lings, M. (1983). *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Vermont: Inner Traditions International.

Lipinski, E. (2004). *Itineraria Phoenicia, Orientalia Lovaniensia* (Vol. 127). Leuven: Peeters Publishers.

Logan, R. K. (2004). *The Alphabet Effect*. Cresskill: Hampton Press.

Lund, N. (1995). Scandinavia c. 700 – 1066. In R. McKitterick (ed.), *The New Cambridge Medieval History c.700 – c.900* (pp. 202–227). Cambridge: Cambridge University Press.

Lynch, A. H., Beringer, J., Kershaw, P., Marshall, A., Mooney, S., Tapper, N., et al. (2007). Using the Paleorecord to Evaluate Climate and Fire Interactions in Australia. *Annual Review of Earth and Planetary Sciences*, 35, 215–239.

MacKenzie, A. (1801). *Voyages from Montreal*. Edinburgh: Noble.

Maddock, K. (1982 [1972]). *The Australian Aborigines: A Portrait of their Society* (2nd edn). Ringwood: Penguin.

'Maha-Parinibbana-Suttanta: Buddhist Suttas' (T. W. Rhys Davids, trans.) (1881). In F. M. Müller (ed.), *Sacred Books of the East* (Vol. 1). Oxford: Oxford University Press.

'Mahavagga' (T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg, trans.) (1881). In F. M. Müller (ed.), *Sacred Books of the East* (Vol. 13). Oxford: Oxford University Press.

Maine, H. S. (1974 [1889]). *Village Communities in the East and West*. New York: Arno.

Majid, A. (1998). The Politics of Feminism in Islam. Signs: *Journal of Women in Culture and Society*, 23(2), 321 – 361.

Majumdar, A. K. (1980). *Concise History of Ancient India* (Vol. 2). New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Majumdar, R. C. (1951). *The Age of Imperial Unity* (Vol. 2). Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

Majumdar, R. C. (1960). *The Classical Accounts of India*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.

Majumdar, R. C. (1969 [1918]). *Corporate Life in Ancient India* (3rd edn). Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.

Mandelbaum, D. G. (1979). *The Plains Cree: An Ethnographic, Historical, and Comparative Study*. Regina: University of Regina Press.

Manglapus, R. S. (2004). Mesopotamia: Earliest Formal Democracy? *Asia Pacific Report*, 66.

Manu (1886). The Laws of Manu (G. Bühler, trans.). In F. M. F. Max Müller (ed.), *Sacred Books of the East* (Vol. 25). Oxford: Oxford University Press.

Markoe, G. (2005). *The Phoenicians*. London: Folio Society.

Marks, S. (1986). *The Ambiguities of Dependence in South Africa: Class, Nationalism and the State in Twentieth Century Natal*. Johannesburg: Ravan Press.

Martin, M. and Snell, D. C. (2005). Democracy and Freedom. In D. C. Snell (ed.), *A Companion to the Ancient Near East* (pp. 397–407). Malden: Blackwell.

Mass protest over Basra insecurity (2008, 9 March). *Al-Jazeera English*.

Maurer, K. (1874). *Island von seiner ersten Entdeckung bis zum Untergange des Freistaats. Munich*: Kaiser.

Maurer, K. (1878). *Udsigt over de nordgermaniske retskilders historie* (E. Hertzberg, trans). Oslo: Brøgger.

Mazrui, A. A. (1986). *The Africans: A Triple Heritage*. Boston: Little, Brown.

Mbeki, G. (1992). *The Struggle for Liberation in South Africa: A Short History*. Cape Town: David Philip.

Mbeki, T. (1984). The Fatton Thesis: A Rejoinder. *Canadian Journal of African Studies*, 8 (3), 609 – 612.

McCracken, J. (1963). *The Cape Parliament 1854 – 1910.* Oxford: Clarendon Press.

McGlynn, M. P. (2009). Orality in the Old Icelandic Grágás: Legal Formulae in the Assembly Procedures Section. *Neophilologus*, 93, 521–536.

McLean, J. (1932). *Notes of Twenty-five Year's Service in the Hudson's Bay Territories.*Toronto: Champlain Society.

Meiggs, T. and Lewis, D. (1988). *Greek Historical Inscriptions.* Oxford: Clarendon Press.

MENA Development Report (2004). *Gender and Development in the Middle East and North Africa: Women in the Public Sphere.* Washington: The World Bank.

Mill, J. (1972 [1817]). *The History of British India.* London: Associated.

Miller, I. M. (1990). *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland.* Chicago: University of Chicago Press.

Miller, J. (1993). The Challenge of Radical Islam. *Foreign Affairs*, 72(3), 43–55.

Milloy, J. S. (1988). *The Plains Cree: Trade, Diplomacy and War*, 1790 to 1870. Winnipeg: University of Manitoba.

Moran, W. L. (ed.). (1992). *The Amarna Letters.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Morris, S. (1992). *Daidalos and the Origins of Greek Art*. Princeton: Princeton University Press.

Morton, W. L. (1957). *Manitoba: A History*. Toronto: University of Toronto Press.

Mossmann, M. (2002). The Charismatic Pattern: Canada's Riel Rebellion of 1885 as a Millenarian Protest Movement. In P. Douaud (ed.), *The Western Métis: Profile of a People* (pp. 185–202). Regina: University of Regina Press.

Mote, F. W. (1999). *Imperial China, 900–1800*. Cambridge: Harvard University Press.

Muhlberger, S. and Paine, P. (1993). Democracy's Place in World History. *Journal of World History*, 4(1), 23 – 47.

Muhsin, M. (2008, 18 November). 'When Believing Women Come to You to Take the Oath of Allegiance . 'An Interview with Dr Aminah Nasir. *Islam Today*.

Muir, E. (1999). The Sources of Civil Society in Italy. *The Journal of Interdisciplinary History*, 29(3), 379 – 380.

Mullen, E. T. (1980). *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*. Chicago: Scholars.

Mundy, J. H. (1954). *Liberty and Political Power in Toulouse 1050–1230*. New York: Columbia University Press.

Murray, M. J. (1994). *Revolution Deferred: The Painful Birth of Post-Apartheid South Africa*. London: Verso.

Nasr, M. A. (2005, 13 October). Demonstrations Sweep Iraqi Towns. *Free Arab Voice*.

Nattrass, N. and Seekings, J. (2001). Democracy and Distribution in Highly Unequal Economies: The Case of South Africa. *The Journal of Modern African Studies*, 39(3), 471 – 498.

Nelson, C. (1996). *Doria Shafiq, Egyptian Feminist: A Woman Apart*. Gainesville: University Press of Florida.

Norwich, J. J. (2003). *A History of Venice*. London: Penguin.

Nourredin, N. (2005, 30 October). Sectarian Protest Rocks Key North Iraq Province. *Reuters*.

Ober, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press.

Ober, J. (1994). How to Criticise Democracy in Late Fifth- and Fourth-Century Athens. In J. P. Euben, J. R. Wallach and J. Ober (eds), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy* (pp. 149 – 171). Ithaca: Cornell University Press.

Ober, J. (2008). What the Ancient Greeks Can Tell Us about Democracy. *Annual Review of Political Science*, 11, 67–91.

Odendaal, A. (1983). African Political Mobilisation in the Eastern Cape, 1880–1910. Unpublished PhD Cambridge University.

Ono, K. (1989). *Chinese Women in a Century of Revolution, 1850–1950* (J. A. Fogel, trans.). Stanford: Stanford University Press.

Oppenheim, A. L. (1969). Mesopotamia: Land of Many Cities. In I. M. Lapidus (ed.), *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbanism*. Berkeley: University of California Press.

Orwell, G. (1968). *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell: In Front of Your Nose 1945 – 1950* (Vol. 4). New York: Harcourt, Brace & World. Palestinian Center for Human Rights (2009). *Through Women's Eyes: A PCHR Report on the Gender- Specific Impact and Consequences of Operation Cast Lead.* Gaza: PCHR.

Pateman, C. (1970). *Participation and Democratic Theory.* London: Cambridge University Press.

'Pattimokkha' (T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg, trans.) (1885). In F. M. Müller (ed.), *Sacred Books of the East* (Vol. 20). Oxford: Oxford University Press.

Pausanias (1918 [100]). *Description of Greece* (W. H. S. Jones and H. A. Ormerod, trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Pearson, L. (1937). Party Politics and Free Speech in Democratic Athens. *Greece and Rome*, 7, 41–50.

Perlman, S. (1963). The Politicians in the Athenian Democracy of the Fourth Century BC. *Athenaeum*, 41, 327–355.

Perlman, S. (1967). Political Leadership in Athens in the Fouth Century BC. *Parola del Passato*, 22, 161– 176.

Perreau-Saussine, A. and Murphy, J. B. (2007). The Character of Customary Law: An Introduction. In A. Perreau-Saussine

and J. B. Murphy (eds), *Nature of Customary Law: Legal, Historical and Philosophical Perspectives* (pp. 1–10). Cambridge: Cambridge University Press.

Perry, E. (2008). Chinese Conceptions of Rights: From Mencius to Mao – and Now. *Perspectives on Politics*, 6(1), 37–50.

Peters, R. (2006, 2 November). Last Gasp in Iraq. *USA Today.*

Petrie, W. M. F. (1898). *Syria and Egypt*. London: Methuen.

Plato (1976). *Protagoras* (C. C. W. Taylor, trans.). Oxford: Clarendon Press.

Polybius (1889). *The Histories of Polybius* (E. Shuckburgh, trans.). London: Macmillan.

Pritchard, D. (2007). How do Democracy and War Affect Each Other? The Case Study of Ancient Athens. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 24(2), 328–352.

Protestors in Sulaimaniya Present Warrant of Protest against Election Law (2008, 31 July). *Voices of Iraq*.

Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Belknap Press.

Reid, R. (2005). Nationhood, Power and History: Unfinished Business and the Longue Durée in Uganda. *Journal of African History*, 46, 321–325.

Resolutions and Proceedings of the Congress of Delegates from the Various Farmers' Associations (1877). Grahamstown: H. Guest and Son.

Reynolds, H. (1995). *Fate of a Free People: A Radical Re-Examination of the Tasmanian Wars*. Ringwood: Penguin.

Rhys Davids, T. W. R. (1903). *Buddhist India*. London: T. Fisher Unwin.

Rich, E. E. (ed.). (1948). *Hudson's Bay Company, Copy-book of Letters Outward: Begins 29th May, 1680 ends 5 July, 1687*. Toronto: Champlain Society.

Ridolfo, K. (2006, 25 August). Iraq: Security, Political Pressure Affect Media Performance. *Radio Free Europe: Radio Liberty*.

Riel, L. (1985 [1869]). *Les Écrits complets de Louis Riel*, R. Huel (ed.) Edmonton: University of Alberta.

Robinson, E. W. (1997). *The First Democracies*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Robinson, P. T. (1986). New Conflicts. In A. A. Mazrui and T. K. Levine (eds), *The Africans: A Reader* (pp. 133–155). New York: Praeger.

Rogers, H. (2007). *The History of Democracy: From the Middle East to Western Civilisation*. Bloomington: Author House.

Rosen, N. (2004, 8 April). The Shi'ite Voice That Will Be Heard. *Asia Times Online*.

Ross, A. (1856). *The Red River Settlement, its Rise, Progress, and Present State*. London: Smith, Elder & Co.

Ross, R. (1999). *A Concise History of South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rossiter, C. (1961 [1788]). *The Federalist Papers: Alexander Hamilton, James Madison, John Jay.* New York: Mentor.

Roth, M. T. (1997 [1995]). *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (2nd edn). Atalanta: Scholars.

Rowse, T. (2001). Democratic Systems are an Alien Thing to Aboriginal Culture. In M. Sawer and G. Zappala (eds), *Speaking for the People: Representation in Australian Politics* (pp. 103–133). Melbourne: Melbourne University Press.

Royal Commission into Aboriginal Deaths in Custody (RCADC) (1991). (National Report No. 1). Canberra: AGPS.

Rufus, Q. C. (2001). *The History of Alexander* (J. Yardley, trans.). London: Penguin.

Ruggiero, G. (1980). *Violence in Early Renaissance Venice.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Sadr Supporters Protest Planned US-Iraqi Security Agreement (2008, 30 May). *Voice of America.*

Saggs, H. W. F. (2004). *The Babylonians: A Survey of the Ancient Civilizations of the Tigris-Euphrates Valley* (9th edn). London: Folio.

Said, E. W. (2003 [1978]). *Orientalism.* London: Penguin.

Samman, G. (2004 [1961]). 'Let Us Pray for the Slave Who is Flogged'. In M. Badran and M. Cooke (eds), *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing* (2nd edn, pp. 138 – 142). Bloomington: Indiana University Press.

Sandvik, G. and Sigurðsson, J. V. (2004). Laws. In R. McTurk (ed.), *Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture* (pp. 223–244). Oxford: Blackwell.

Schauer, F. (2007). Pitfalls in the Interpretation of Customary Law. In A. Perreau- Saussine and J. B. Murphy (eds), *Nature of Customary Law: Legal, Historical and Philosophical Perspectives* (pp. 13–34). Cambridge: Cambridge University Press.

Schemeil, Y. (2000). Democracy before Democracy? *International Political Science Review*, 21 (2), 99–120.

Schrecker, J. (2004). *The Chinese Revolution in Historical Perspective* (2nd edn). Westport: Praeger.

Schubert, G. (2002). Village Elections in the PRC: A Trojan Horse of Democracy? In C. Derichs and T.Heberer (eds), *Political Discourses on Reform and Democratisation in Light of New Processes of Regional Community-Building* (pp. 1–35). Duisberg, Germany: Institute for East Asian Studies/East Asian Politics.

Schultz, J. P. (1981). *Judaism and the Gentile Faiths: Comparative Studies in Religion*. London: Associated University Press.

Schumpeter, J. (1947 [1942]). *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Brothers.

Schwartzenberg, J. E. (ed.). (1978). *A Historical Atlas of South Asia*. Chicago: University of Chicago Press.

Scott, J. (2004). What Were Commonwealth Principles? *The Historical Journal*, 47,591–613.

Sen, A. (1999). Democracy as a Universal Value. *Journal of Democracy*, 10(3), 3–17.

Sen, A. (2003). Democracy and Its Global Roots: Why Democratisation Is Not the Same as Westernisation. *The New Republic*, 229(14), 28–35.

Sen, B. (1974). *Studies in the Buddhist Jatakas: Tradition and Polity*. Calcutta: Saraswat Library.

Shafiq, D. (2004 [1952]). Islam and the Constitutional Rights of Woman. In M. Badran and M. Cooke (eds), Opening the Gates: *An Anthology of Arab Feminist Writing* (2nd edn, pp. 352–357). Bloomington: Indiana University Press.

Sharma, J. P. (1968). *Republics in Ancient India, c. 1500 BC.–* 500 BC. Leiden: E. J. Brill.

Sharma, R. S. (1991 [1959]). *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India* (3rd edn). Delhi: Motilal Banarsidass.

Siddiqi, M. Z. (1961). *Hadith Literature: Its Origin, Development, Special Features* & Criticism. Calcutta: Calcutta University Press.

Siggins, M. (2005). *Bitter Embrace: White Society's Assault on the Woodland Cree*. Toronto: McLelland & Steward.

Sigurðsson, J. V. (1995). The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State. *Scandinavian Journal of History*, 20, 153–166.

Sigurðsson, J. V. (1999). *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*. Odense: Odense University Press.

Sigurðsson, J. V. (2007). Changing Layers of Jurisdiction and the Reshaping of Icelandic Society c. 1220 – 1350. In J. Pan-Montojo and F. Pedersen (eds), *Communities in European History: Representations, Jurisdictions, Conflicts* (pp. 173–187). Pisa: Pisa University Press.

Sigurðsson, J. V., Pedersen, F. and Berge, A. (2008). Making and Using the Law in the North, c. 900–1350. In G. Lottes, E. Medijainen and J. V. Sigurðsson (eds), *Making, Using and Resisting the Law in European History* (pp. 37–64). Pisa: Pisa University Press.

Simpson, A. W. B. (1987). *Legal Theory and Legal History*. London: Hambledon.

Sjöholm, E. (1990). Sweden's Medieval Laws: European Legal Tradition - Political Change. *Scandinavian Journal of History*, 15, 65–87.

Snell, D. C. (2001). *Flight and Freedom in the Ancient Near East*. Leiden: Brill.

Solmsen, F. (1975). *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.

South African Native Affairs Commission 1903–1905 (1904) (Vol. 2). Cape Town: Cape Times Limited. Southwold, M. (1964). Leadership, Authority and the Village Community. In L. A. Fallers (ed.), *The King's Men: Leadership and Status in Buganda on the Eve of Independence* (pp. 211–255). London: Oxford University Press.

Spence, J. (1999). *The Search for Modern China* (2nd edn). New York: W. W. Norton.

Sprenger, H. (1987). The Métis Nation: Buffalo Hunting versus Agriculture in the Red River Settlement, 1810–1870. In B. A. Cox (ed.), *Native People, Native Lands: Canadian Indians, Inuit and Metis* (pp. 120–135). Ottawa: Carlton University Press.

St-Onge, N. (2004). *Saint-Laurent, Manitoba: Evolving Métis Identities, 1850–1914. Regina*: University of Regina Press.

Stanley, G. F. G. (1936). The Half-Breed 'Rising'. *Canadian Historical Review*, 17(4), 399–412.

Stanley, G. F. G. (1960). *The Birth of Western Canada.* Toronto: University of Toronto.

Stein, B. (1985). Politics, Peasants and the Deconstruction of Feudalism in Medieval India. *Journal of Peasant Studies*, 12, 54–86.

Stein, O. (1893). Megasthenes (2). In A. von Pauly and G. Wissowa (eds), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Vol. 15). Stuttgart: J. B. Metzlerscher Verlag et al.

Stewart, W. (ed.). (1934). *Documents Relating to the North West Company*. Toronto: Champlain Society.

Svavarsson, S. H. (2003). Greatness Revived: The Latin Dissemination of the Icelandic Past. In E. Keßler and H. C. Kuhn (eds), *Germania Latina, Latinitas Teutonica: Politik, Wissenschaft, Humanistische Kultur vom Späten*

Mittelalter bis in Unsere Zeit (pp. 553 - 562). München: W. Fink.

Switzer, L. (1993). *Power and Resistance in an African Society: The Ciskei Xhosa and the Making of South Africa.* Madison: University of Wisconsin Press.

Taché, A. (1885). *La Situation au Nord-Ouest.* Québec: J. O. Filteau.

Tatz, C. (1962). *Shadow and Substance in South Africa: A Study in Land and Franchise Policies Affecting Africans, 1910–1960.* Pietermaritzburg: University of Natal Press.

Tawfeeq, M., Wald, J. and Sterling, J. (2008, 25 March). Peaceful Iraq Protests Spark Clashes; 50 Reported Dead. CNN.

Teffo, J. (2002). Monarchy and Democracy: Towards a Cultural Renaissance. *Journal on African Philosophy*, 1(1), 1–17.

Teffo, J. (2004). Democracy, Kingship, and Consensus: A South African Perspective. In K. Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy* (pp. 443–449). Malden: Blackwell.

Thompson, D. (1916). *David Thompson's Narrative of His Explorations in Western America, 1784 – 1812*. Toronto: Champlain Society.

Thompson, R. (1988). Statecraft and Self-Government: Competing Visions of Community and State in Late Imperial China. *Modern China*, 14(2), 188–221. Þórðardóttir, S. A. (2005). *Keynote Address*. Paper presented at the Fouth International Women and Democracy Conference, St Petersburg, Russia.

Thucydides (1972). *History of the Peloponnesian War* (R. Warner, trans.). Harmondsworth: Penguin.

Toussaint, I. (2005). *Louis Riel - Journaux de guerre et de prison; Présentation, notes et chronologie métisse 1604 - 2006*. Paris: Éditions Alain Stanké.

Traynor, I. (2009, 30 January). Iceland to Be Fast-Tracked into the EU. *The Guardian*.

Trémaudan, A.-H. d. (1936). *Histoire de la nation métisse dans l'Ouest canadien*. Saint-Boniface: Éditions des Plaines.

Tyrrell, J. B. (ed.). (1934). *Journals of Samuel Hearne and Philip Turnor*. Toronto: Champlain Society. Van den Boorn, G. P. F. (1988). *The Duties of the Vizir: Civil Administration in the Early New Kingdom*. London: Kegan Paul.

Vésteinsson, O. (2007). A Divided Society: Peasants and the Aristocracy in Medieval Iceland. *Medieval and Viking Scandinavia*, 3, 117–139.

von Hayek, F. (1979). *Legislation and Liberty: The Political Order of a Free People*. London: Henley.

Wagle, N. K. (1966). *Society at the Time of the Buddha*. Bombay: Popular Prakashan.

Wakeman, F. (1972). The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ch'ing Politics. *Daedalus*, 101(2), 35–70.

Walker, J. (2005, 8 March). Behind the Cedars: Nonviolent Protest in the Middle East. *Reason Online*.

Walther, W. (1993). *Women in Islam* (C. S. V. Salt, trans.). Princeton: Markus Weiner.

Wang, X. (2003). *Mutual Empowerment of State and Peasantry: Village Self- Government in China.* NewYork: Nova Science.

West, M. L. (1997). *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth. Oxford*: Clarendon Press.

Williams, N. (1987). *Two Worlds: Managing Indigenous Dispute Resolution in a Contemporary Aboriginal Community.* Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Wilson, J. A. (1945). The Assembly of a Phoenician City. *Journal of Near Eastern Studies*, 4(4), 245.

Wolf, C. U. (1947). Traces of Primitive Democracy in Ancient Israel. *Journal of Near Eastern Studies*, 6(2), 98–108.

Woodcock, G. (1975). *Gabriel Dumont, The Métis Chief and His Lost World.* Edmonton: Hurtig.

Wooton, D. (2006). The True Origins of Republicanism, *or de vera respublica.* In M. Albertone (ed.), *Il repubblicanesimo moderno: L'idea di Repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi* (pp. 271–304). Naples: Bibliopolis.

Wormald, P. (1977). Lex Scripta and Verbum Regis: Legislation and Germanic Kingship, from Euric to Cnut. In P. H. Sawyer and I. N. Wood (eds), *Early Medieval Kingship* (pp. 105–138). Leeds: University of Leeds.

Wormald, P. (2001). *The Making of English Law: Legislation and its Limits.* Oxford: Blackwell.

Xenophon (1897). *The Apology of Socrates* (H. G. Dakyns, trans.). London: Macmillan.

Xenophon (1986). *The Persian Expedition* (R. Warner, trans.). Middlesex: Penguin.

Yang, G. (2005). *Is There an Environmental Movement in China? Beware of the 'River of Anger'*. Asia Programme Special Report No. 124,Washington:Woodrow Wilson International Center.

Yaphe, J. S. (2008). After the Surge: Next Steps in Iraq. *Strategic Forum*, 230, 1–6.

Zalewski, M. (2000). *Feminism after Postmodernism: Theorising Through Practice*. London: Routledge.

Zeidan, J. T. (1995). *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*. New York: State University of New York Press.

Zittrain, J. (2008). *The Future of the Internet, and How to Stop It*. New Haven: Caravan.

مطبعــة كــركــي

فريطم - بيروت - تلفاكس: 862500 1 961+

E-mail: print@karaky.com